●中央编译文库●





维护政治理性

——雷蒙·阿隆的政治哲学

陈喜贵 著

In Defence of Political Reason



中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

维护政治理性

雷蒙·阿隆（Raymond Aron，1905-1983）是20世纪法国著名的政治哲学家、社会学家和政治评论家，一直是西方学术界研究的热点人物。本书从阿隆的或然决定论出发分析了他在历史哲学、政治学、社会学、国际关系等诸多领域的思想，揭示出阿隆的思想核心就是对政治理性的维护。他肯定，人类既自由地创造着自己的历史，又是在世界给定的限度内来思考和行动的。政治理性就是使每个人都具有理性，依据自己对历史有限性的认识，进行选择和行动，并承担行动的后果。

In Defence of Political Reason



ISBN 7-80109-982-6/B·50

定价：20.00元

维护政治理性

——雷蒙·阿隆的政治哲学

陈喜贵 著

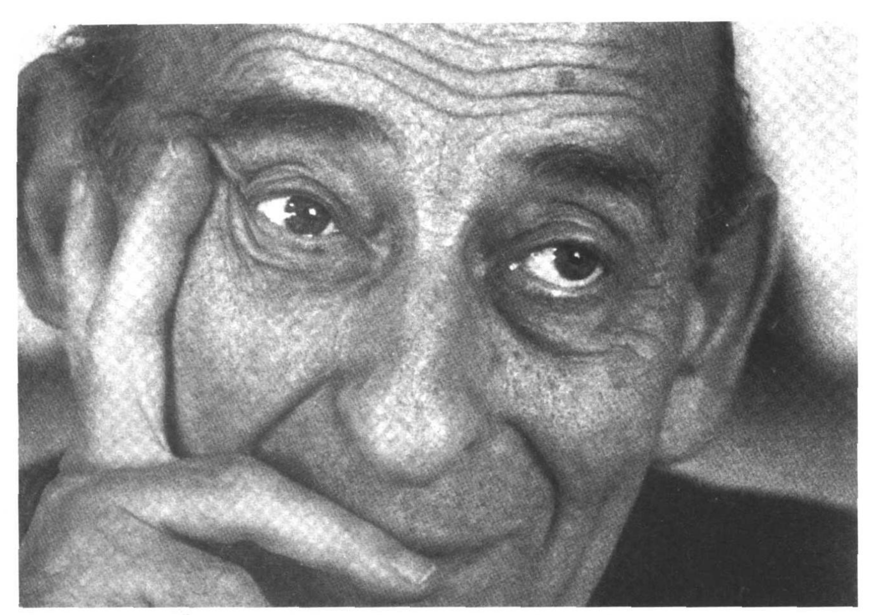
中央编译出版社

图书在版编目(CIP)数据

维护政治理性:雷蒙·阿隆的政治哲学/陈喜贵著.
北京:中央编译出版社,2004.7
(中央编译文库)
ISBN 7-80109-982-6
Ⅰ.维…
Ⅱ.陈…
Ⅲ.阿隆,R.—政治哲学—研究
Ⅳ.D0
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 071123 号

维护政治理性:雷蒙·阿隆的政治哲学

出版发行:中央编译出版社
地　　址:北京西城区西直门内冠英园西区 22 号(100035)
电　　话:66560272(编辑部)　66560299　66560273(发行部)
http://www.cctp.com.cn
Email:edit@cctpbook.com
经　　销:全国新华书店
印　　刷:北京金瀑印刷有限公司
开　　本:880×1230 毫米　1/32
字　　数:212 千字
印　　张:10.875
版　　次:2004 年 7 月第 1 版第 1 次印刷
定　　价:20.00 元



1983年10月，《快报》讣告号

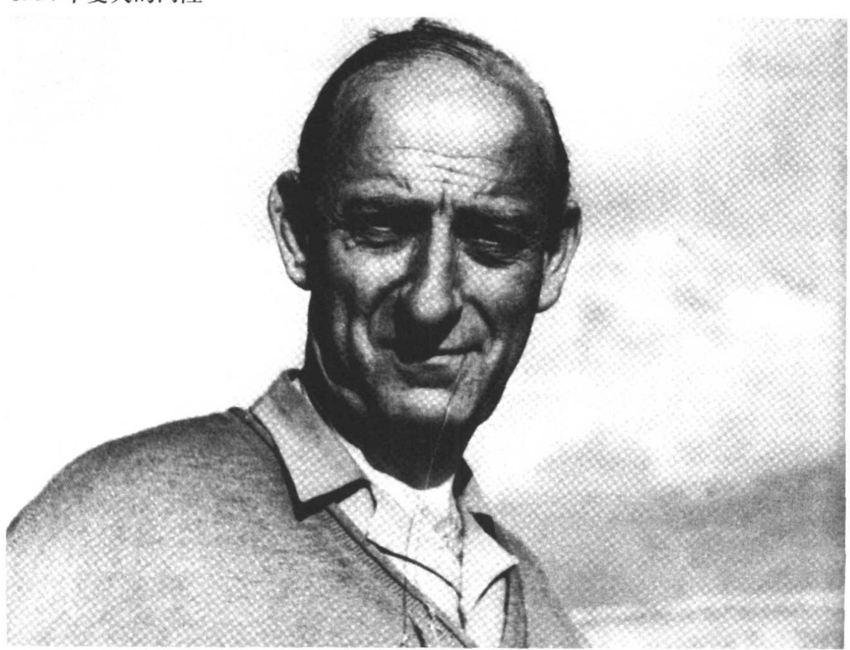
1978年1月，阿隆与《快报》的皮埃尔·孟戴斯－弗朗斯（Pierr Mèndes-France)和奥利维埃·托德（OlivierTodd)进行争辩。

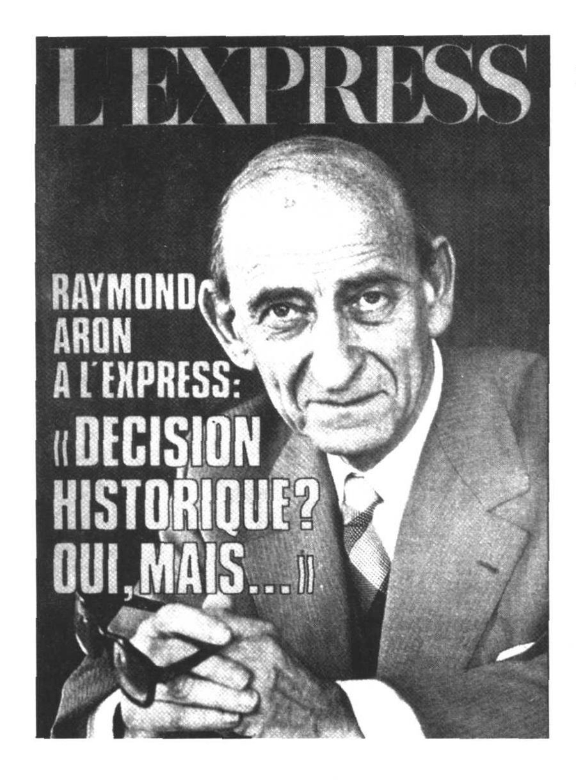




1983年，阿隆在土伦附近的德拉吉尼昂与亨利·基辛格（HenryKissinger)在一起。

1954年夏天的阿隆





1977年7月，阿隆加盟《快报》。

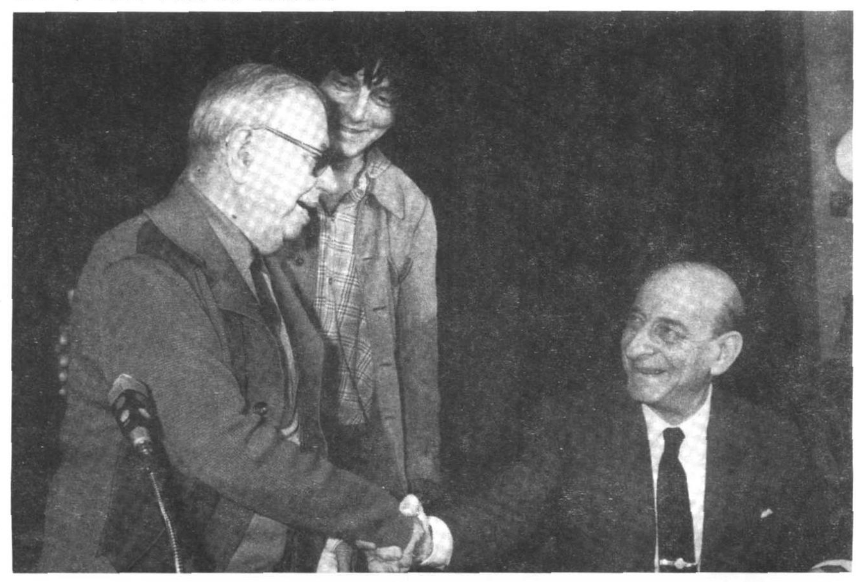
1954年8月，阿隆与女儿多米尼克在一起。





1947 年 1 月，时任《战斗报》社论撰稿人的阿隆。

1979 年 6 月，阿隆与萨特握手。



引　言

当提起阿隆的时候,最常见的反应就是:“阿隆是谁?”

有人说,雷蒙·阿隆是20世纪最著名的陌生人之一,至少从中国的情况看来,这一说法是再恰当不过的了。与之齐名的萨特和福柯在中国已是声名远播,而阿隆仍默默无闻;阿隆在世界上愈来愈备受关注,而在中国知之者寥若晨星。究其原因,除学术风格过于严谨和冷静以外,恐怕主要还在于政治观点的不合时宜。

雷蒙·阿隆(Raymond Aron, 1905 – 1983),法国著名的政治哲学家、社会学家和政治评论家。出生于巴黎犹太裔资产阶级家庭,毕业于巴黎高等师范学校,获大中学哲学教师学衔。30年代初留学德国,研究现象学和德国社会学。1938年3月,以《历史哲学引论》(*Introduction à la philosophie de l'histoire*)获巴黎高等师范学校哲学博士学位。第二次世界大战爆发后应征入伍,后参加戴高乐将军领导的“自由法兰西”部队,任《自由法兰西》总编。战后回国,先后为《费加罗报》、《现代》和《观点》等报刊撰稿,每评论时事热点和重大问题,常引起读者的强烈反响和学术界的激烈争论,成为当时极有影响的社论撰稿人和专栏作家。同时兼任大学教职,历任国家行政学院、巴黎大学和法兰西学院教授,指导过多篇博士论文,以治学严谨著称,教学内容紧密结合对当代社会的思考。著述颇丰,涉及历史哲学、政治哲学、工业社会、国际关系等诸

多领域，除《历史哲学引论》以外，主要有《知识分子的鸦片》（*L' Opium des intellectuels*，1955）；《工业社会十八讲》（*Dix-huit Leçon sur société industrielle*，1962）；《和平与战争》（*Paix et guerre entre les nations*，1962）；《阶级斗争》（*La lutte de classes*，1964）；《民主与极权》（*Démocratie et totalitarisme*，1965）；《社会学主要思潮》（*Les Etapes de la pensée sociologique*，1967）；《暴力的历史和辩证法》（*Histoire et dialectique de la violence*，1973）；《为衰落的欧洲辩护》（*Plaidoyer pour l' Europe décadente*，1977）等著作。由于教学和研究上的杰出成就，被任命为法国国家科研中心社会学委员会主席，入选为伦理和政治科学院院士，并获法国荣誉军团勋章。

按照传统划分，雷蒙·阿隆属右派分子，但又是一个似乎充满矛盾、令人困惑的复杂人物。早年受阿兰和平主义的影响，思想左倾，并对马克思主义怀有浓厚兴趣，与同窗好友萨特以“社会主义者”自居。30 年代在德国留学期间，目睹了纳粹的崛起，预感到灾难的降临，遂放弃和平主义。1936 年，先是支持法国左翼政党联合组成的人民阵线，后因其经济政策而与之疏远。二战爆发，毅然追随戴高乐参加抵抗运动；战后因反对戴高乐主义而遭戴派分子痛恨。两极对立之初，思想右倾，公开反苏反共，只身与以萨特为代表的左翼知识分子进行了数十年的意识形态论战；同时又与包括萨特在内的左翼人士保持了长期的友谊，直到晚年仍保持对马克思主义的浓厚兴趣。在 1968 年“五月风暴”中，成为大学生首要攻击的目标；但又是最早抨击传统大学教育制度弊病的人。积极主张与美国结盟，同西德和好，建立统一强大的欧洲；但又最早拥护非殖民化政策，主张从阿尔及利亚撤军。热心于捍卫世界和平；但又主张以武力支持国际规范的执行。始终为西方资产阶级民主制度辩护；又尖锐地批评其脆弱性和西方文明的危机。

阿隆的大半生都是在遭人攻击和痛恨之中度过的，晚年终于

赢得人们的普遍尊敬和赞誉。至今对阿隆的研究仍是西方学术界的热门话题，出版了数十种研究著作、传记和学术性文章，其中主要有《雷蒙·阿隆的历史哲学》（*La Philosophie Historique de Raymond Aron*，S. J. Fessard Gaston，1980）；《雷蒙·阿隆及其历史理性》（*Raymond Aron et la Raison Historique*，Sylvie Mesure，1984）；《雷蒙·阿隆和政治》（*Raymond Aron et la Politique*，Franciszek Draus，1984）；《雷蒙·阿隆和国际关系理论》（*Raymond Aron and Theory of International Relations*，Stanley Hoffmann，1985）；《雷蒙·阿隆》（*Raymond Aron*，Vol. 1－2，Robert Colquhoun，1986）；《雷蒙·阿隆的自由主义政治科学》（*The Liberal Political Science of Raymond Aron*，Daniel J. Mahoney，1992）；《历史的见证》（*Raymond Aron*，Nicolas Baverez，1993）[①]；《雷蒙·阿隆：政治理性的复兴》（*Raymond Aron：The Recovery of the Political*，Brian C. Anderson，1997）。国内有关阿隆的出版物有：《社会学主要思潮》（雷蒙·阿隆著，葛志强等译，上海译文出版社1987年版），《雷蒙·阿隆回忆录》（雷蒙·阿隆著，刘燕清等译，三联书店1992年版），《历史的见证》（Nicolas Baverez著，王文融译，北京大学出版社1997年版），《当代欧洲政治思想》（Salvo Mastellone主编，黄华光译，社会科学文献出版社1998年版）第二章《雷蒙·阿隆：民主与极权主义》，冯克利《阿隆与“意识形态的终结”》（《读书》1998年第12期）。[②]

---

① 该书已由北京大学出版社出版了中译本，此处采纳了中译本的书名，详情参见下文。

② 近年来国内又出版了阿隆著作的两部中译本：《阶级斗争》，周以光译，译林出版社2003年版；《论治史》，（法）梅祖尔编注，冯学俊、吴弘缈译，三联书店2003年版。

作为资产阶级的代言人，雷蒙·阿隆的思想观点带有明显的倾向性，尤其在对苏联和马克思主义的看法上，不可避免地存在政治偏见和错误观点。在极左思想盛行的时期，阿隆的思想自然被排除在我们的研究范围之外，但是从今天我们所具有的政治成熟程度来说，我们完全可以承受这些批评。在我国改革开放和社会主义现代化建设取得巨大成就的时候，回过头来看一看这位法国右派知识分子的意见，对我们反思过去的曲折道路，更好地把握未来的发展前景，或许还是大有裨益的。另外，我们知道萨特的存在主义，知道福柯和德里达的后现代理论，但是不知道雷蒙·阿隆的政治哲学；我们知道罗尔斯的正义论，知道哈耶克的自由立宪主义，知道吉登斯的“第三条道路”，但是不知道雷蒙·阿隆的政治理性，不能说不是一种缺憾。研究雷蒙·阿隆政治哲学，对于我们全面了解当代法国哲学和当代世界政治哲学，或许也会有一定的帮助。

阿隆政治哲学的核心就是对政治理性的维护。他肯定人类自由地创造着自己的历史，但是又必须在世界给定的限度内来思考和行动。阿隆的政治理性就是使每个人都是有理性的，依据自己对历史有限性的认识，进行选择和行动，并承担其后果。采用阿隆形象化的说法，政治理性就是：“如果我处在部长的位置，我将如何去做?”

在为美国人玛丽亚·科纳特(Maria Conat)编辑的论文集《政治和历史》(*Politics and History*)所写的序言中，阿隆将自己的著作分为四类：关于意识形态批判；关于工业社会；关于政治体制；关于国际关系。而他的历史哲学则是他的政治理论的引论和理论基础。因此，作为以评述为主的初步性研究著作，本书也相应地分作五章进行论述。

第一章，我们将分析阿隆的历史哲学和政治社会学。阿隆的

历史哲学是历史认识的理论,也是政治行动的理论。他通过对人的认识有限性的考察,试图为历史客观性确定一个限度,从而通过决定的参与,为人的行动确定一个有效的活动范围。这样,阿隆在决定论和相对主义之间,为人的自由行动找到了一个理性选择的空间。我们将在这一章论述阿隆历史哲学的或然决定论,并揭示它与政治哲学的内在关联。

第二章,我们将分析阿隆对意识形态的批判。意识形态批判是在政治思想层面上对历史哲学的应用。阿隆从或然决定论出发,指出马克思的后继者,超出历史认识的限度,把马克思主义歪曲为所谓整体阐释历史世界的具有包容性和系统性的特殊形式,使之成为意识形态和世俗宗教。我们将在 这一章揭示,尽管存在政治偏见,但是阿隆反对左派知识分子的政治狂热,从而维护了政治理性,客观上有助于对马克思主义的正确理解。

第三章,我们将分析阿隆对民主和极权的对比研究。对极权主义的批判是在政治制度层面上对意识形态批判的延伸。阿隆对比分析了苏联极权制和西方民主制,揭示苏联的政治制度给人民带来的痛苦,目的在于反对左翼知识分子对苏联的盲目崇拜及由此产生的意识形态狂热,以政治理性来维护自由民主制度。我们将在这一章揭示,尽管阿隆指出了苏联社会主义的某些缺陷,但他对社会主义基本上持否定态度,对资本主义的维护同样也没有逻辑上的必然性,因而他对两种制度的比较不可避免地带有个人偏见。

第四章,我们将论述阿隆对工业社会和现代性的思考。阿隆对工业社会的思考是将政治制度的思考扩展到工业社会的整个方面。阿隆对比了苏联和西方的工业社会,指出二者的经济制度都具有合理性,区别在于政治制度和人的生存状态,并由此引向对现代性的思考,揭示出现代社会的理性目标和平等理想之间的内在

矛盾。阿隆将工业社会的科技和经济因素同政治因素区分开来，以此来维护政治理性。我们将在这一章指出，阿隆过分轻视了科技和经济因素对现代社会的影响。

第五章，我们将论述阿隆的国际关系理论。对国际关系的思考也是工业社会思想的一个重要方面。阿隆指出，国际政治与国内政治的不同在于国际政治关系的无政府状态以及外交和战略的交替使用，并由此出发主张二律背反的审慎理性。世界和平的目的和政治行动的手段是互为条件，互相制约的，并在政治家的个人品格中结合起来。我们将在这一章揭示，阿隆所强调的审慎理性，很有可能被西方大国所利用，作为强权政治的借口。

在结论中，我们将以马克思主义的立场、观点和方法对阿隆的政治哲学进行批判，肯定其政治理性的合理性，同时指出其反马克思主义、反社会主义和为西方大国强权政治进行辩护的错误立场和资产阶级政治偏见。

目录

Contents

第一章　历史和政治

阿隆政治哲学的核心就是维护政治理性(political reason)。一方面,这种哲学拒斥决定论和乌托邦,将完美的政治体制悬置起来,充分认识到具体政治领域悲剧性的冲突,认为人们必须对现代政治生活的状况作具体的分析,以选择自己的政治制度,从而规定自己未来的命运;另一方面,它认为终极状态是可以设想的,并且可以作为评判现时政治的道德标准,但是理性不是体现在对终极状态的依赖上,而是存在于对政治选择不确定性的认识和对其可能结果所作的分析之中。理性选择的过程同时也就是人的自由充分展现的过程,因此选择并不是任意的,而是有着深刻的理性基础。这样它又与相对主义和虚无主义划清了界线。

在此便产生了这样一系列的疑问:阿隆对政治理性的维护是否有一个认识论的基础?如果有,那它是什么?它如何为政治哲学确立基础的?其效果如何?

在博士论文答辩会上,阿隆自称:"我的书是历史认识的理论,同时也是政治科学的引论。它要人们放弃抽象的伦理主义和意识形态,力求确定受现实所限的可能选择的真正内容。"[①]在《雷蒙·阿隆回忆录》中,阿隆重申:"分析历史的因果关系,可以为一门理

---

① 参见尼古拉·巴维雷兹(Nicolas Baveres)《历史的见证》,王文融译,北京大学出版社 1997 年版,第 114 页 。

论(或者说一门理论的草图),行动的理论和政治的理论,提供基础或介绍。整整一部书说明的是,我从那时起就用的政治思想方式。"[①]阿隆在此所指的就是他的博士论文的正论文——《历史哲学引论》。

阿隆政治哲学的全部思想可以从他对政治理性的维护上找到统一性。政治理性要求政治思想家像亚里士多德那样,首先从政治生活内部设身处地地从普通百姓和当权者的角度来思考,然后再将这些观点推而远之,扩而大之,或平而衡之。正如这些观点本身所要求的那样,首先考虑可行性的问题,而这一点往往为政治理论家们所忽视。在现代政治思想史上,历史主义、激进相对主义、历史决定论和乌托邦思想,笼罩着现代政治学,但它们都极大地牺牲了政治思考方式的作用。从一开始,阿隆便试图把自己的理论植根于对历史本质所作的广泛而复杂的哲学分析之中,从而将政治生活理论化,以避免这些困难。这一思想方式在他的《历史哲学引论》中得到了最充分的表达,而且贯穿于他的全部著作之中。

正如阿隆所说"人在历史中,人是历史的,人就是历史",[②]生活于历史中、受历史所影响的人,同时也是历史的观察者和创造者。人类的总体就是一个故事,是一次从野蛮时代到未知未来的冒险,是一个永远未完成的现在。人通过现在理解过去,通过对过去的理解在现在中行动,并影响着未来。政治行动的理论只能从对整个历史的认识中来寻找自己的哲学基础。

阿隆的历史哲学是历史认识的理论,也是政治行动的理论。它通过对人的认识有限性的考察,试图为历史客观性确定一个限

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 158 –159 页。

② Aron, *Thinking Politically*, trans. by James and Marie McIntosh, Transaction Publishers, 1997, p. 47.

度,从而通过决定的参与,为人的行动确定一个有效的活动范围。这样,阿隆在决定论和相对主义之间,为人的自由行动找到了一个理性选择的空间。这正是本章所要揭示的主题所在。

那么,阿隆的历史哲学到底是怎样的?它怎样拒斥了决定论和相对主义?它所确立的理性分析方法是什么?它给我们以怎样的启发?在以下的讨论中,我们将分别回答这些问题。我们在第一节中将讨论阿隆的历史哲学及其与政治的关联;第二节我们将讨论阿隆的政治社会学;第三节讨论阿隆的历史哲学和政治思考方式对哲学家的要求。

第一节 历史哲学

阿隆历史哲学的目的是要确定历史客观性的限度,为人的理性选择开拓自由的空间。为此,他集中考察了历史观察者和处于历史中的政治行为者之间的关系,揭示出人对历史和政治的认识是有限的,从而使人们把这种不完全的认识运用于自己的环境时更有效,更谦逊和更人性化,也就是说更有理性。但是,当时威胁着这种政治理性的是两种错误的历史哲学。一种是左翼知识分子所坚持的历史决定论,另一种是以韦伯为代表的相对主义。

历史决定论把理性原则扩张到整个历史事实之中。历史是一个为他们所谓的决定因素所推动的必然过程,历史的最终目的早已事先写定,人的自由就是对历史必然性的认识和服从。这样,人的自由实际上被取消,政治理性被一种绝对真理所取代,绝对真理的代言人成为人间的上帝。因而,这种决定论潜伏着专制和极权的危险。阿隆通过确定人的认识的有限性,论证全面解释历史的不可能,来反对理性超出自己的合法界限。但这是否意味着他完全放弃理性,走向韦伯式的相对主义和尼采式的虚无主义了呢?

韦伯坚持科学与价值的严格区分,认为科学不能指导价值选

择，各种价值也不基于事实，并且是相互冲突的，价值的选择是任意的，历史发展是非理性的过程。尼采则完全放弃理性，认为历史只是一堆粗糙的材料，艺术家从中创造出自己的作品。尽管《历史哲学引论》中存在相对主义倾向，但是阿隆并不认为批判决定论必然倒向相对主义，并且在后来的著作中，他对此也作了修正。

在决定论和相对主义之间，阿隆发现了一片理性的天空。那就是受当时德国社会学家的影响而形成的或然决定论（probabilistic determinism）。我们将在第一小节中论述阿隆历史哲学的课题；第二小节论述阿隆对历史理解和因果性解释的分析，揭示历史认识的现实条件，阐明阿隆的或然决定论思想；第三小节论述阿隆对决定论的拒斥；第四小节讨论阿隆对相对主义的批判；第五小节讨论阿隆或然决定论对其政治思考的意义。我们所期望达到的结论应该是，阿隆以历史发展的不确定性，为人们决定自己的命运提供了自由的政治选择空间。下面我们就试加以论述。

一　历史哲学的课题

1930－1933年，在德国留学期间，阿隆目睹了纳粹的崛起，预感到战争的来临，但苦于他的老师布伦什维格（Leon Brunschvicg）和阿兰（Alain）所坚持的理性自由主义过于天真和无用，无法为他提供一个理论平台，来抓住眼前所发生的历史事件的本质[①]。当时他接触到的德国社会学家们的思想却为他打开了另一扇门窗。

---

① 二人都是理性哲学的进步主义代表人物。二战前这个学派在法国占据着统治地位。布伦什海格是一位科学哲学家，相信人类的发展必将走向合理的未来。阿兰，本名夏尔提埃（Chartier Émile Auguste），阿兰是他的笔名。他是一位激进的道德家，极端仇视政治的危害和“肮脏的手”。两个人的哲学都未能把握当时德国所发生事件的本质。

他们提出的问题是法国哲学家们未曾想到的:历史的行动者和观察者之间是什么关系?对于过去,我们怎样达到客观性的认识,或者说能否达到这样的认识?什么方法最适合理解历史和政治?阿隆发现,在这些问题的背后,潜藏着一个普通公民和政治家们所面临的困境:我们应当如何做?理性的政治行动是否可能?如其可能,如何可能?这是任何一种负责任的理论都不可回避的问题。在战争的忧虑之中,阿隆完成了他的博士论文。他的副博士论文《当代德国历史理论》(*Essai sur la théorie de l' histoire dans l' Allemande contemporaine: la philosophie critique de l' histoire*; *Essay on the Theory of History in Contemporary Germany: The Critical Philosophy of History*)评述了四位德国社会学家的思想:狄尔泰(Wilhelm Dilthey)、李凯尔特(Heinrich Rickert)、齐美尔(Georg Simmel)和马克斯·韦伯(Max Weber)。这篇论文也是他的正论文《历史哲学引论》的引论,为他确立了历史哲学需要研究的课题。

尽管他们的思想各不相同,但是在阿隆看来,仍有着基本的共同点:共同的目标——厘清历史哲学的本质;相同的哲学原则——反对传统的历史哲学,用实证思考来取代形而上学,从而转换了研究的问题。它使人们思考这样一个基本问题:能否用康德的方法简化历史哲学,为历史科学提供一个逻辑基础?①

狄尔泰的"历史理性批判"之所以是"批判"的,在于他相信亚里士多德、笛卡尔和黑格尔等人的形而上学已是昨日黄花。对人的存在境况进行无所不包的解释是不可能的,为追求真理,哲学只能依赖于即时的确定性和内心的经验。但是,在狄尔泰看来,一种合法

---

① 参见 Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p13. 这是 *Essai sur La théorie de l' histoire de dans l' Allemande contemporaine: La philosophie critique de l' histoire* (1938)在 1950 年再版和 1970 年三版时的题目。本文参考的是 1970 年的版本,下同。

的哲学仍然是存在的:试图通过过去来理解人的哲学。这样,历史哲学和历史科学便融合起来,使个人能够历史地理解自己和发现自己。因此,在阿隆看来,狄尔泰的思想有着不同寻常的价值:

> 他从拒斥历史哲学出发,经过历史理性批判,达到了人的哲学……在他的著作中,至少蕴含着我们必须面临的所有哲学:历史认识批判,关于这种认识的相对主义,所有价值的历史特性,历史发展的绝对本质,关于真理的相对主义,最后贯穿始终的是关于在历史中并作为历史存在的人的哲学。①

当然,阿隆也看出狄尔泰思想中存在着三个难题:首先,他的"生命哲学"与德国战前流行的非理性主义是一致的。第二,狄尔泰并没有解决他为自己设下的难题——把道德科学"建立"在第一原则的基础上。第三,狄尔泰的哲学以相对主义告终,他未能告诉我们应该如何在相互冲突的价值和目的之间选择,如何在行动时以普遍有效的方式作出决定。②

李凯尔特的"历史逻辑和价值哲学"在德国已湮灭不彰,但是在阿隆看来,仍有着重要意义,尤其在反对狭隘的实证主义方面有着重要价值。实证主义主张,历史应当以物理学为楷模,成为一种"真正"的科学。李凯尔特也未能解决历史哲学的中心难题——为客观的历史科学确立一个基础。他认为,客观性是选择的结果,同样的事实必然对所有人都有意义——当然,个别历史学家或许对政治、思想或经济有着特殊的兴趣。但是,李凯尔特的理论没有提供任何基础,使人们在可能的价值判断之间作出选择。阿隆认

---

① Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p. 25.

② Ibid., p. 99 – 109.

为,"分析到最后,我们从李凯尔特巨大的努力中几乎一无所获。"因为"为历史理性批判所提出的难题仍然存在:在怎样的限度内,在怎样的条件下,客观的历史科学才能存在?"李凯尔特已经给出答案,但是这个答案"太抽象并且与真正的科学差距太大,以至于形同于无。"①

在阿隆看来,齐美尔的"生命哲学和历史逻辑",未能解决一个关键问题——怎样理解历史。因为他错误地认为,在理解的过程中我们是一下子抓住他人心灵的。而且,他的具体分析"尽管有启发性,却是不完整的,因为一方面,齐美尔为避免这些困难而去求助于艺术,另一方面,他为神化自己的矛盾而赋予它们以形而上学的意义。"比如说,"理解和解释、客观的说明和因果的解释之间的对立是有效的,但是对逻辑思考来说,它构成的勿宁是出发点,而不是目的地。"②同时,齐美尔的问题是"对历史认识的逻辑来说,主要的问题是:理解和因果性,重要联系的多元性,把现象综合为整体的必然性和所有整体(因为是部分现象综合成的)的任意性——对于试图确定历史客观性界限的逻辑来说,所有这些问题的确是应该思考的主题。"但是,阿隆认为,"在求助于艺术之前,对这些问题作进一步的分析"是可能的,而齐美尔"对待这些问题时所用的哲学,却阻碍了他作更深入的分析。"更深入地探讨这种哲学是不可能的,因为齐美尔把它作为似乎是一种"个人的观点"提出来的。结果是,历史理性批判提出的问题依然未能解决。最后,像狄尔泰、柏格森、尼采和叔本华那样,齐美尔赋予历史哲学以一种"非理性的方向:历史运动的原理,形而上学本体,历史的承担者,既不是精神也不是人,而是生命,这种生命超越于存在和意识、

① Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p. 154.

② Ibid., p. 211.

情感和理性的对立之上。”①

在《历史哲学的界限和选择的哲学》一章中，阿隆对马克斯·韦伯的赞扬几乎是毫无保留的，因为在他看来，只有韦伯才接近了问题的关键。阿隆认为，韦伯的贡献在于，他不像狄尔泰、李凯尔特和齐美尔那样，去探寻历史认识的普遍原理，而是试图确定历史客观性的界限。正是从他开始，“在怎样的条件下，关于过去的科学才是普遍有效的”这一问题，才为另一问题所取代：“这种科学的哪些因素，以其普遍有效性，独立于历史学家的视角和愿望之外?”而且，阿隆认为，作为一个政治家和一个学者，韦伯“以一种确定的方式阐明了为行动所要求的历史知识的特性。”②韦伯拒绝让科学家去做价值判断，并且“以同样毫不妥协的态度，在政治领域反对意识形态主义者和道德主义者”。科学和政治在韦伯那里就这样结合起来，因为“他向文化科学里寻求为行动的人所要求的知识：历史学家追问过去，而政治学家以同样的方式思考现实，考虑他行动的过程。”所以，在阿隆看来，无论怎样叙述韦伯，都得从分析“行动的条件”入手。③

于是，阿隆首先从韦伯有关选择问题的观点着手分析，他尤其关注“在多大程度上历史判断能够达到普遍有效性”的问题。作为一个新康德主义者，韦伯不相信能够把科学与形而上学结合起来。他认为世界观只是情感的表达或意志的肯定，因而基本上是不可证实的。对历史的认识和理解，必须独立于所有形而上学之外。同时，人们必须在各种事实之间进行选择，根据某种形而上学的观点来确定，哪些事实是有意义的或者说是重要的。所以，阿隆认为，

① Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p. 212 – 3.

② Ibid., p. 19.

③ Ibid., p. 217 – 8.

“韦伯的哲学怀疑主义导致了历史科学的主观性特征。”由此就引出“韦伯方法论的中心概念”——他相信“只有在被自由选择的事实之间,其联系才能达到普遍真理。”阿隆认为,对于韦伯来说,

> 选择必须是任意的,因为世界观是相互冲突的,我们的概念相对于事实的丰富性而言是不充足的。因果联系必须是客观的。不然,对过去的重构就会消解为多种互不相容的观点。如果没有决定性的联系,这个世界就是不可思议的。①

这样,韦伯社会学逻辑的“主导原则”,就是“对形而上学的拒斥和对因果性的肯定,以及选择的主观性和联系的客观性。”像历史学一样,社会学也涉及“理解”的问题,而“可理解的行动所要求的条件”是表现本质的事实,心理和生理的现象,以及人们的各种反应活动。社会学家应当把这些对行为有影响的外在因素,看作是“给定的”,但是他必须通过自由的决定,集中考察可理解的行动,把他所研究的事实看作是原则上可化约为个人意识的事件,因为只有个人意识才是可理解的。也就是说,社会学家从自己的主体性出发,选择可理解的事实,在这个基础上,他就可以像历史学家那样构造出一个理想类型,来解释人们的行为。这样,他也就把解释和因果性联系起来:经常的联系既是可理解的,又是与因果性相一致的,因为它们既可以揭示出行为者的动机,也可以被事实所证明。因此,社会学家就是要证明,他所考察的行为者就是按照这个理想类型来行动的——或者从行为者的角度来说,他是按照自己自由选择的价值来行动的。② 但是,这种价值是具有科学的依

① Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p.219.

② Ibid., p.251-2.

据呢,还是出于纯粹个人的意识呢?

在这个思想基础问题上,韦伯既不像李凯尔特和齐美尔那样,把自己的逻辑置于纯粹的个人体系或个人态度之上,也不把科学作为价值选择和行动的基础。他的批判是建立在政治哲学和生命哲学基础之上的。正如阿隆所说,

> 韦伯思想的核心是价值判断不可证实。科学与行动的结合就建立在这个基本的判断之上,它使二者的区分合法化,从而也就许可了它们的协调。
>
> 韦伯反对让价值判断侵入科学研究领域,这有着理论和实践的双重根源。他寻求的是公正的理解和意志的政治学。科学本身使得自由决定在行动领域是必要的,条件是:它不能超出客观性的界限。而且,科学必须尊重这些界限,以便避免形而上学和情感偏见的任意妄为。①

韦伯坚持科学与价值的严格区分:科学遵循因果规律性,价值依据个人信念。科学不能告诉我们应该如何行动,但它可以为我们的行动确定一个界限,它通过确定客观性的界限,从而为我们的行动留出自由的空间,我们可以在科学之外进行哲学的思考,面对各种相互冲突的价值体系作出自己的选择,依据选择而行动。"科学让我们发现我们能够做什么,而不是我们应当做什么。"在阿隆看来,这个自由的空间就是政治学所要研究的领域:

> 这样的政治学,对我来说,正可以被称为"理解的政治学",或者说"决定性和自由的政治学"。在因果联系的结构

---

① Aron, *La philosophie critiqug de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p. 258 - 60.

之中，个人就可插进自己的行动，而反过来，这种行动就是一种决定因素。如果决定性是人性化的，如果它是由部分地交织在一起的必然性构成的，那么个人就可以把这个向自己的创造性开放的行动领域看作是有限的，但并没有被完全去除。他可以利用这种决定性而不是作它的奴隶。①

正如科学不能告诉我们应该追求什么样的目的一样，任何哲学也不为人们建立一个普遍有效的价值等级。每一个人必须作出自己的道德决定，“除自己的良心之外，没有任何依据”。实际上，人们处于四面楚歌的境地，被各种根本的冲突所困扰，只能遵循韦伯所谓的“神”作出断然的决定，来克服这些冲突。韦伯认为，各种价值之间是相互冲突的，就像奥林匹亚山上的众神相互对抗一样。因此，对这些价值进行综合是不可能的。正是这种对抗性，才使选择成为必要的。人们对价值的选择只能是，依据自己的信念——或者说“神”——来作出断然的决定。“作为人而存在，就是自由地给自己一个神。人生就是‘一连串的终极选择，人通过这种选择来选择自己的命运。’”②

韦伯通过确定客观性的界限，为人的行动和政治学争取到一片自由的领地，这是他的哲学的全部价值所在。但是他却把这块领地撂荒了，让给了相对主义和虚无主义。各种价值相互冲突，就导致相对主义；而选择的任意性，也就是其非理性；自由地选择出来的“神”很有可能就是“魔鬼”。这样，以破除意识形态和情感迷信为己任的韦伯哲学，最后可悲地走向自己的对立面。阿隆当时多多少少受到韦伯的影响，并在他的《历史哲学引论》中表现出这

① Aron, *La philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire*, 1970, p. 258 – 60.

② Ibid., p. 262.

种相对主义——或按有些人的说法就是"存在主义"——的倾向。在以后的著作中，阿隆对韦伯的相对主义和非理性主义作了深刻的批判，也纠正了自己的这种倾向。在下文第四小节中，我们将对此详加论述。在此，我们只想指出，尽管阿隆受到相对主义的影响，但是他并未跟随韦伯走得太远。他意识到，在韦伯所开拓的自由领域，是可以为人的行动和政治学找到一个理性基础的，这个基础应该在于选择本身，或者说在于对现实的考察之中。于是，阿隆沿着韦伯所确定的道路走下去。他的任务是进一步考察历史客观性的界限，并继续往前走，以克服韦伯的相对主义，接近真理。

二 或然决定论

怎样来考察历史客观性的限度呢？阿隆仿效狄尔泰、李凯尔特、齐美尔和韦伯的做法，从康德式的理性批判角度，运用从胡塞尔那里继承来的现象学方法，考察了从个人经验到历史认识的过程，立足于认识的有限性，指出历史解释是多元的和不确定的，因果关系和历史客观性只是在一定范围内才有效，从而为人的自由行动和选择确定了有效的空间。而所有这一切论证的前提是：历史是什么？

"历史"这一概念，一方面是指一定的事实，另一方面是指我们关于这种事实的知识。为澄清这一含混性，阿隆将自然科学与历史科学作了对比："在自然界中，材料是偶然存在的。相反，人以其特有的本性创造材料，利用工具扩展自己的体力活动，他所有的创造都直接反映出自己心灵的活动。"[①]自然科学家基于当前观察到的材料构造理论，来解释自然史，在其中并不掺杂自己的愿望，而历史学家则是从自己现在的境遇出发来重构历史，在其中掺杂着自己的情感和愿望。正

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.32.

如阿隆所说,"历史与人当前的存在分不开。"[①]

自然只是恒常的重复,没有发展变化;人类历史则是一种冒险历程,其目标不是死亡,而是自我实现。因此,阿隆认为,"在我们看来,历史这一概念并不必然与整个秩序相关联。重要的是,它是对过去的意识和把自己理解为历史产物的愿望。……历史地生存就是保留、释放和传达对自己祖先(和其他社会)生活的判断。"[②]自然不能观照自己,它没有历史;"只有人才有历史,因为他的历史就是他本质的一部分,甚至可以说历史就是他的本质。……人类历史意味着人与人之间的一种精神联系。历史总是精神的历史,尤其当它作为创造力的历史时,更是如此。"[③]既然历史是构成人类生命的一种精神联系,那么阿隆就拒绝区分事实和对事实的认识,历史既是客观性的也是主观性的。而且,从这个意义上来说,我们人人都是历史哲学家。这不是一个专业,而是一种人生经验。"历史哲学是我们希望活着并思索构成我们生命的东西时,对自己的那部分意识。"[④]

每个人都是从自身出发来思索和重构历史的,像物理学那样包含着普遍有效性真理的历史科学是不存在的。"那么,正如齐美尔所认为的那样,历史理性批判就必须更多地是描述性的,而不是构建性的,更多地是现象学的,而不是逻辑学的。它不必从假定出发演绎出一种普遍性,而是认知可达到的客观性。"[⑤]历史哲学应

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.36.

② Aron, *La philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*, 1970, p.43.

③ Ibid., p.37.

④ 转引自尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》,王文融译,北京大学出版社1997年版,第115页。

⑤ Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.44.

当研究的是:人对自己和对历史发展的认识。那么,人是怎样达到对人类整体的认识的呢?

1. **历史理解的限度**

阿隆用现象学的方法考察了人从认识自己、认识他人到认识社会的自然过程。而在此之前,他认为还必须区分“理解”(understanding)和“解释”(explanation)的含义。“解释”是根据现象系列的恒常性来建立规律,而“理解”是把握被客观地给予的可理解性。从最基本的意义上来说,理解是认识他人的一种方式;在更广泛的意义上,它是我们不诉诸于恒常性的思考而对人类生存和作品的意义所获得的认识;在最广泛的意义上来说,“我们一说到理解,是指认识展示了一种意义,这种意义对事实来说是恒常存在的,它已经或本可以被那些使之存活或实现它的人所思考。”①年轻时怀有哲学家雄心的阿隆,与他后来简洁明快的文风相反,在继承了胡塞尔现象学方法的同时,也继承了德国思想家晦涩难懂的文风。其实,他所谓的理解,就是对客体意义的一种体悟和直觉,是因果性以外的一种思考方式。这样,我们所理解的对象,就不是一个现象-本质二元对立的因果链条,而是一个整体地直接呈现给我们的日常生活世界。用这种方式来思考,那些被科学所丢弃的王国重新被纳入一种纯粹的意识。但是,阿隆认为,“这种纯粹绝不意味着简单。因为客体是一种发展过程中,在其中并通过它,精神世界才得以存在,所以所有的部分性理解都融入历史。科学的支撑点既是在这些精神世界上,又是在这种发展过程上。这个发展过程是精神世界的本源,甚或是它们的统一体。”②

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 47.

② Ibid.

阿隆用现象学的方法来看待历史和理解。历史就是人与过去、他人和人类整体之间的意识关系。在其中，人既理解着对象，又参与着对象的发展过程；而人类整体已内化为人的本质，它本身又是各种个体意识活动的结果。这样就消除了主客二元对立，建立起来的是一种意识与意识之间相互观照、相互作用、错综交织的纯粹联系的整体。各种元素之间没有质的区别，也不存在重要性的等级。我们只是出于研究的目的，才对它们进行区分，因而这种区分仅仅是实用性的。为了进一步分析，阿隆将这些联系区分为三种：认识自我(knowledge of self)、认识他人(knowledge of others)和历史认识(historical knowledge)。阿隆正是从这里出发来考察人是怎样达到对历史整体的认识的，以及它们之间的关系是怎样的。

我是怎样达到对自我的认识的呢？在多大的程度上，这才是可能的？认识自我就是认识我过去的经验。自我就可以区分为“现在的我”和“过去的我”。理解自我就是从“现在的我”的境遇出发，来重构对过去的记忆，再现过去我的境遇。“现在的我”把“过去的我”作为客体来对待。但阿隆认为，这个客体只能在一定程度上可以达到，它总是逃离着“现在的我”的自我意识。因为，人的记忆不可避免地是不完整的，我们不可能穷尽对过去的回忆，不可能完全再现“过去的我”的环境。更重要的是，我们永远不可能完全肯定，我们过去的行动不是根据现在的环境来被感知和扭曲的。面对这种倏忽易逝的自我，阿隆强调，我们只能理性地把一个人的过去重构为或许是什么样的。但这种重构既依赖于对未来的看法，也依赖于过去的事件。而人的未来永远是未完成的：

企图穷尽一个完整的存在是不可能的，只要我们追求这个不可达到的目的，没有任何东西可以保证我们完全认识自己。自我作为一些生活方式，总是逃离着我们，部分原因在于

它尚未完成。它一直在生存着和变化着。但是我们总能拥有自己,因为我们能决定自己。事实上,任何对意识的把握都是在起作用的,我们对自己过去行为的判断构成了我们自己的一部分,并影响着我们的未来。认识自我不是以纯粹思考为目标:认识自我就是确定一个人想成为什么样的,并试图达到这个自我概念。[①]

正如弗洛伊德解析梦的目的是为了揭示"梦是愿望的达成"一样,阿隆分析人对自己过去的认识,目的不在于揭示过去本身的内容,而在于它对我们现在和未来的意义。它反映的是我们当前的愿望,这种愿望就指向未来的行动。在阿隆看来,个人就是被"阐明和创造"这两种努力所定义的,而且正如阿隆后来所说的那样,"人是一个未完成的故事"。[②] 我们可以看到,在此潜伏着后来萨特《存在与虚无》所宣扬的激进怀疑主义的危险,阿隆至少在《引论》中对此是难辞其咎的。后来,在"历史哲学"(The Philosophy of History)、"历史可理解性的三种形式"(Three Forms of Historical Intelligibility)和"马克斯·韦伯和现代社会科学"(Max Weber and Modern Social Science)等文章中,阿隆对早期著作中的这种相对主义和怀疑主义倾向作了纠正。我们将在第四小节中对此加以论述。

人不能完全认识自己,那么能否理解与他人相关的意义呢?人能认识到关于他人意图和意识的哪些东西?不用认识自己过去的方式而用其他的方式,两个个体之间的理解是否可能?

阿隆认为,在这种理解关系中仍然存在着不确定性。我们通

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 57.

② Aron, *Thinking Politically*, trans. by James and Marie McIntosh, Transaction Publishers, 1997, p. 47.

过记忆企图在一定程度上理解自己的过去，但是当我们试图理解他人——无论是他人的过去还是现在——时，这种记忆显然是无济于事的。我们认识他人的经验时，只能通过他人意识的各种客观化来理解。显然，主体之间的这种理解和交流至少是不透明的。当我们企图理解的那个他人存在于过去时，问题就更为复杂了。而且，正如理解自我一样，理解他人也不能仅停留于对他人意识的理解，而应当再现他人的活动环境和范围。如果构成他人心灵的符号体系、知识和善恶观念未能展现无遗，那么完全认识他人就是不可能的。假如这种展现过程是永无止境的，那么理解他人就永远不能摆脱不透明性和可能产生的误解。当他人属于与观察者大相径庭的文化世界时，这种情况就更为突出。

但阿隆又认为，事实上，在自我和他人之间总是存在最低限度的共同性，使得某种理解是可能的。他相信，在解释者所面对的文化和生活的多元性之下，潜在着一种共同的人性：

> 一旦我们说到符号体系，或简单来说自发的符号体系，就暗示着一个社会的存在。为了使符号的意义可能被听者所知晓，一如说者所理解的那样，一种明确性或默契即一种共同信念就是必要的。事实上，人们之间的交往是在集体信念内部发展起来的。这些集体信念渗透并控制着各种基本的关系。①

这种最低限度的共同性使我们能够把一件古代艺术品——比如说史前时期的一只碗——看作是人类一个有意义的创造。它使我们能够阅读荷马史诗并能把奥德修斯复仇的渴望理解为典型的人类

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 70.

反应,而不是其他生物种类的举止。阿隆在《引论》中列举了人类共同本性的几种表现方式:第一种是“情感交往”(affective communication)。比如说——我们在此举一个中国的例子来说明阿隆的意思——我们在音乐大厅里听崔健声嘶力竭地唱摇滚时群情激动的情景,就是一种共同情感的交流。第二种是通过语言进行的“理智交往”(intellectual communication),比如我们阅读阿隆的著作就能理解他的意思。第三种是共同实践,阿隆称作“行为协作”。比如看到警察的手势,我们就知道应该怎么做——当然,神智不清醒的人或者追赶落跑新娘的人除外。所有这些现象都指向共同的人性,使我们的理解成为可能,限制着理解中的相对性。

理解具有相对性,同时又有着共同的人性基础,那么,相对性和共同性之间的关系是怎样的?能否将二者统一起来?从现象学的角度来看,我们只能将它们看成一个整体。逻辑的综合是不可能的,否则只能在心理学上碰壁。也就是说我们是从主观愿望出发,认为其中具有统一性,然后构造一种理论来解释这种统一性的。当然,

> 只有上帝才能权衡我们所有行为的价值,把相互矛盾的插曲放到合适的位置上,把本性和行为统一起来。这种绝对真理的想法必然随着神学的消失而消失。这并不是说要否认心灵的能力,而是要抛弃幻想,以便描述自我的观点和他人的观点之间的冲突和争执。对他人的认识既不优于也不劣于对自我的认识;它朝向一个无限的目标前进,但与实证科学相反,它总是有问题的。正如每一个人改装了自己的过去一样,画家改装了自己的模特,传记家改装了自己的主人公。[①]

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.68.

企图揭示绝对真理的理论，其愿望先于逻辑，只能走向决定论。在第三小节中，我们将论述阿隆对此所作的批判。现在要说的只是，正如在分析对自我的认识时揭示了自我的愿望一样，阿隆在此要揭示的是自我与他人的联系既具有主体性，又存在着共同人性。这种共同信念不存在于形而上的世界，而是存在于人们的心中——显然这是阿隆受康德影响的表现。这种共同信念也就是人类整体或整个人类历史。这样，我们就进入对历史认识的讨论。

那么，个人与人类整体是什么样的关系呢？阿隆认为，在个体和他人之先，存在一个总体事实（collective reality）或曰"客观精神"（objective mind）。它是由共同体的制度和同一性构成的。这个总体事实既超越于个体，又普遍存在于个体之中；它是由一种文化、一种"生活方式"的各种表现组成的。它超越于个体，因为尽管个体是它的一个部分，但是它的全部事实远远超出个体所能认识和参与的范围之外；它是普遍存在的，因为共同体为个体提供了一套解释范畴，通过这些范畴，个体发现自己是谁，他可以把这些范畴拿来，试图回答关于存在意义的问题。历史观察者在这个结构中可以感觉到各种类型，甚或达到整体的感觉，但这个结构仍然是不可穷尽的和倏忽易逝的，超出人类的理解力之外。正如阿隆所描述的那样，这个总体事实是"复杂多样的，不连贯的，没有确定的统一性和确定的界限。"①

理解个体要参考总体事实。要试图完全地理解自己的过去，或他人的过去或现在，我们必须参考共同表象，探索为人类行动提供意义的精神世界。如上所述，认识自己的过去，就要再现自己过去的环境。这个环境就是个体精神方面和社会方面的生存条件。在试图理解自己的过去时，我们不可避免地要追溯大量的心理、政

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 76.

治、经济或社会学因素,就是说要回到总体事实的历史经验。在什么地方划一条线,来界定我们是否达到了对自己过去的行为满意的理解,这是很困难的,但并非不可能。在把握他人行为的意义时——无论是朋友的行为还是政治家的决定,都必须把这个行为放到一个更广泛的语境中。在某些情况下,对语境的扩展并没有一个演绎的界限。在此,我们必须强调的是,阿隆的分析是在超验的高度上来肯定历史认识可能性的条件的;而在对理解所作的超验分析和它的实践之间,存在一个明显而自然的距离。正如西尔维·麦绪尔(Sylvie Mesure)所强调的那样,后者缺少超验观念所要求的条件。事实上也应该如此。总的来说,当一个行为的意义已被知晓的时候,我们就认为它已经被理解了。但是一个行为的潜在意义——至少在超验的高度上——不能一开始就被穷尽。对于观察者来说,历史事实具有一种不可穷尽的多样性和丰富性。

如上所述,综合这种多样性就有可能导致决定论。所以,阿隆警告说,解释总体事实绝不应该产生"民族灵魂"或集体意识这样的形而上学观念。这种思维方式悄悄地从描述走向本体论,导致了我们这个世纪的各种罪恶——对此我们是再熟悉不过的了。在下文我们将回到这个问题上来。

这样,个体行为要求观察者参考总体事实;解释总体事实要求观察者参考个体的行为和创造。这个解释学的循环在阿隆看来的确是一个难题,但并非不可克服,因为它不是一个恶性循环。如何解决这个循环已经超出了我们的讨论范围,阿隆也只是到研究克劳塞维茨的思想时,才对此有了更详细的论述。阿隆在此要揭示的只是:个体与社会之间这种往复交织的关系,作为参考项,在理解中是不可避免的,但它远非空洞的活动;它正是人类生存的历史条件。正确认识这种条件,是理性行动的前提。

从对三种历史认识关系的考察中,我们可以得出以下三个结论:

第一,历史认识的主体性。人的历史认识就是对总体事实的

理解，它们是一种错综交织的关系，相互影响，相互作用，各种因素具有同等的重要性，这是人的历史认识的现实条件。我们都是从现在的境遇出发，来理解过去、他人和人类整体的，我们对历史客观性的认识不可避免地与主体性纠缠在一起。

第二，历史客观性的有限性和历史理解的多样性。由于历史认识主体的认识能力是有限的，对历史的认识总是从个人的愿望出发，而主体又是不断发展变化的，所以他对历史的认识总是不确定的，历史客观性是不可能完全达到的，不同的主体对历史就有不同的理解。这样就为人的自由行动留下空间："因果之网的非连续性为行动留下空间，世界的不完整性和多样性为个人的决定留下空间。"①

第三，以因果性完全解释历史的不可能。正因为历史现实是关于人的，所以是模糊的，永远捉摸不定的。历史学家要对历史作出解释，必须努力超脱，趋向客观，按照自己的主观爱好，选中一个体系。这样，认识便是片面的。历史是一种纯粹的连续性和变化性，有着多种可能的方向，并不必然按照某种理论所确定的方向发展，朝向一个不可避免的目的。"历史作为一连串的事件，从本质上来说，属于我们所谓的或然决定论（probabilistic determinism）。"②在博士论文答辩会上，阿隆对此有一个明确的描述：

> 所以因果关系不是社会学中的唯一关系。它零零碎碎，要求另一种性质的综合：包含客观成分，但并非纯科学成分的合成，因为前景的多样化总是可能的，往昔随着远去不断地更

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 298.

② Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 41.

新。换句话说，因果思想必定被一种与它不相容的思想所取代，一种介入生存的某种特定时刻并带有一定哲学成见的思想，它力图借助自己的观念，从本身的观点出发理解往昔，抓住其发展的连续性，领会其涵义。[①]

阿隆对历史理解的客观性限度的分析，从侧面揭示了因果性认识的有限性。下面，我们将论述阿隆对因果性解释的正面分析。

2. 因果性解释的限度

我们已经知道，理解具有主体性特征，历史客观性是有一定限度的，而在解释中，按照阿隆的观点，因果性解释同样不能摆脱主体性的限制，因而也有着多样性和不确定性的特征。

为了把握阿隆历史和社会的因果性概念，我们不妨把自己放在历史学家的位置上，来探求具体事件的因果性。这个事件可以是一场战争(比如鸦片战争)，也可以是较大的事件(比如封建主义的衰落和资本主义的兴起)。那么，我们就要考虑发生在这个事件之前的决定性的事件，还要考虑这些先前的事件中哪些是必要的，哪些足以导致这个事件的发生。我们必须提出这样一些问题：怎样衡量各种先前事件的影响？是否存在一种责任，谁应该受到指责？如果有，是多大程度上的责任？为解答这些问题，历史学家必须按常规这样追问：事件本来可以怎样发生？

在《引论》中，阿隆列举了两种因果性类型。第一种是历史因果性(historical causality)。它是单独来考察事件的，通过对可能性的回顾，来衡量各种因素的重要性。第二种是社会学因果性(sociological causality)。它要求用规则或规律来解释历史。就历史因

① 转引自尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社 1997 年版，第 114 页。)

果性而言,阿隆认为,在分析一个特定历史事件时,确定因果性的角色要有四个步骤:第一,就是分离要解释的"现象效果"(phenomenon effect),也就是确定分析的对象,这要求有观察者的积极作用。第二,"区分各种先前事件,并隔离出一个先前事件来,它的作用就是我们要衡量的。"也就是把一个先前事件隔离出来,然后看缺少它是否影响我们要解释的现象。第三步,阿隆称作"构造非真实的发展"。这要求观察者发挥想象力,设想另外可能的结果。第四步,比较非真实和真实事件,从而确定那个先前事件是否我们要解释的那个事件的一个原因。[①]

但是,阿隆强调,历史的开放性使得任何决定性的判断都是不可能的:

> 有些环境因素使(非真实的)体制在客观上成为可能,而其他的事件则有可能利于或不利于这种发展,无论如何前者都应该与后者相吻合。那么,正确的因素将成为可能性之一:波斯的取胜将被称为神学体制的充足原因;它或许可以在大量的情况下产生这种体制,或更确切地说,相比较而言,产生这种体制的情况比不产生这种体制的情况要多。如果一组先前事件在很少的情况下(与不产生这种效果的数量相比而言)产生效果,那么这种效果就被称作偶然的。[②]

这种对可能性的回顾性分析,永远不能达到确切的决定因素,而是为自由留出机会,使得事件或许可以那样发生而不是这样发生。"通过把事件放到语境中来考察其可理解性,无论达到怎样的

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 160 – 61.

② Ibid., p. 161.

程度,被个体所思考的任何行为,也会保留着与环境和过去相关的偶然因素。"[1]所以,任何事件只能在一定程度上是可能的,任何历史解释只能是一种或然决定论。

就社会学因果性而言,观察者探求恒常的先前事件,试图考察恒常性的表现。比如说,历史因果性不是确定特定战争的原因,而是思考所有战争的先前事件。一旦发生战争,军事上或技术上占优势的一方通常会取胜。社会学分析也仅限于或然性的解释。恒常性只表现于宏观社会学层面上;当在微观层面上来考察时,决定论就会被相对化,个人决定和机遇的作用立刻就会明显地表现出来。这种或然的决定论为人类自由留下空间,而这种自由是政治理性的基本条件。无论是在历史分析还是在社会学分析中都是如此:

> 历史整体不是自在的,而是为我们存在的。在回顾中,我们运用我们兴趣的统一性或者用我们赋予各个时期或文化的统一性,把收集和组织起来的零碎材料构造成这个整体。直接的观察向我们显示出多样化的行为,以及(从客体方面而言)必然性内部的空隙(the gaps in necessity)。因果之网的不连续性为行动留下空间,世界的不完整性和多样性容许个人的决定。[2]

在论述理解时,我们简单地提到了解释的多元性,这是阿隆针对历史意义的复杂性和认识主体的有限性提出的概念;在这里,解

---

① Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p.40.

② Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.298.

释的多元性应用于因果性解释,其必要性就更加明显了。我们多次提到,阿隆是用现象学的方法进行分析的。他把反映到意识中的所有东西都看作是相同的。各个因素之间没有主体和客体的实质性区分。它们是相互联系、相互作用的。结果同时也是原因,原因同时也是结果。各个要素共同对整体发生影响,同时也受到整体的作用。正如阿隆所说:

> 当历史被看作人类活动的一个系列或一个整体时,在肉体和精神,粗糙和精华,经济和政治,基础和上层建筑,或事实和意识之间,就不存在任何障碍。在这个层面上,不同的要素之间存在的只是不间断的和不确定的活动和反应,这样,要发现一个要素只是原因而不同时是结果,或是整个系列的最根本的起始点,是不可能的。①

为了不至于教条地歪曲历史的和社会的现实,对于因果性解释,我们应当有一种与现实相对应的复杂理论,把政治、经济和社会因素与我们要解释的现象联系起来。这种方法只适用于人类或社会现象,因为这些现象与人的自由是分不开的。这种方法为人的认识增加了一个维度,对此用严格的因果性解释是永远也解释不清的。在理解中,我们不能窥测到整体,只能针对历史事实的复杂性和丰富性以及人类认识能力的有限性,承认概念的不可简约性,承认在支配着历史发展的因果性力量当中也有着人类自由和行动的参与,并且拒绝把这种现实从方法论中抹去。阿隆承认解释的不确定性并不意味着他要彻底否定因果性解释。他的目的在于揭示这个事实,使人的认识更为谦逊和真实:"我觉得,绘画史或

---

① Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 43 – 44.

思想史，不可避免地包含一部分解释，而与解释者的为人是分不开的，但不会因此而贬低解释的价值。同样，解释历史事件是可以更新的。有了新的观念体系，或者后来的史学家意识到了当时没有意识到的一些问题，原来的解释就该更新。”[①]“这种超脱和占有的辩证论，要肯定的不是解释的不可靠，而是思想的自由。”[②]这也就意味着一个对历史现象的成功认识，既要参考理解也要参考因果性解释，正如后来阿隆在回忆录中所说的那样：

> 一个社会，一种发展，都算不了总体。同样，我们都抓不住一个人的最后意图（或者说一个人的可理解性），也不能够一眼便看透宏观世界，一种文化的全貌，甚至看不透象法国大革命那样一桩宏观的事件。这种多元性，来自人本身的多元性，来自生活，来自意识，来自思想，来自决定的片段性。（决定性是霎那间的，如果只用来解释一桩事件；决定性是局部的，如果要重建规律性。）但是任何叙述，任何解释，都同时使用理解认识和因果分析。片段的决定论挂在一种结构上面，这是事实和各种大局的结构，而因果关系则由可以理解的关系伴随着加以阐明。按照马克斯·韦伯的公式，也按照一切社会学家和史学家的实践，因果一致化和理解一致化，是互相得力，互相证实的，虽然二者各自有其本身的意义。[③]

从个体生活的永恒意义出发去理解，最后就可以认识到，我们对组成这些个体生活的历史整体的认识，是不完整的和不可穷尽

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 155 页。

② 同上，第 156 页。

③ 同上，第 154 页。

的;而因果性解释走的是另一条路线,即隔离出广泛的历史发展走向,确定各种可能性,但是它永远也不可能达到对人类历史唯一的因果性解释。多种可能性为人的自由留下空间。这样,在历史发展中,就可以还人的行动的作用以它应有的位置。这正是阿隆在没有了解托克维尔之前就与之不谋而合,而了解了之后便自称为其后继者的原因。在《美国的民主》中,托克维尔表达了同样的思想。下面这段话是阿隆最喜欢引用的:

> 上帝既没有让人完全自由也没有让人完全受束缚。其实,上帝在每个人周围划了一个先定的圆圈,人不能超出这个范围;但是在这个巨大的界限内,人则是强大的和自由的,民族同样也是如此。①

这也是修昔底德对阿隆的吸引力所在。修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中,不仅描述了影响战争形势发展的经济、政治和军事因素,同时也没有忽视历史行为者对战争结果的决定作用,从而把分析历史发展动力与分析雅典人在历史命运面前所作的微妙抉择结合起来,强调历史发展的不确定性,显示了人的自由的作用。阿隆后来对国际关系的分析就是对修昔底德历史分析方法的模仿。我们将在第五章《和平与战争》中对阿隆的国际关系理论加以详细讨论。

历史认识总是不确定的,不可能达到对历史整体的完全认识。或者说,历史客观性是有一定限度的,必然性只能在可能的范围内起作用。因果性解释只能是一种可能的解释。要想摆脱这种处境,它必须与历史整体相一致。但是要那样做的话,它就超出历史

---

① Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. by G. Lawrence, New York: Harper &Row, 1969, p. 705.

之外，把自己放到上帝的地位上，在人间树立一个代言真理的神。放弃决定论，强调历史解释的多元性，并不意味着走向相对主义和虚无主义。阿隆认为，在决定论和相对主义这两个极端之间就是真理存在的领域。在下一个小节中，我们就讨论阿隆从因果性解释的限度出发，对决定论所作的具体批判。在第四小节中，我们讨论阿隆对相对主义的拒斥。这样，阿隆所提倡的或然决定论才更加完整起来。

三 拒斥决定论

阿隆对决定论的否定其实是旗帜鲜明的，但是由于某种原因的限制，我们的叙述只能停留在抽象的层次上。所以，我们要追问的不是阿隆反对的到底是哪种学说，而是：阿隆是如何反对决定论的？

阿隆从历史认识的有限性出发，阐明决定论产生的根源，分析它的错误，并指出它在实践上的危害，同时强调了或然决定论及其实践意义。

如上所述，阿隆用现象学的方法分析历史认识，取消了主体和客体，物质和精神的对立。在各种要素之间，只有不间断的和不确定的行动和对行动的反应。一个因素既是原因也是结果。它们之间相互联系和相互作用，共同影响历史整体的发展趋势。因此，"由事件组成的历史既不是朝向一个终极目标的运动，也不是相同事实或相同循环的无限重复。它是随时间流动的纯粹连续性和多样性。"[①]有些理论企图为一个社会或为历史整体指明一个决定性的原因或第一原因。必然性的暂时性和因果解释的偶然性，足以为这些理论加上应有的限制。因果性解释是可以进行的，但是其

① Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 45.

有效性不能超出可能的范围。

为解释的需要，对各种要素的实用性区分是必要的。一旦面对复杂的人类文明，我们就要权衡各种因素——如生产工具，生产组织，政权类型，宗教的、神学的和政治的概念——的相对重要性，确定它们之间重要性的等级。阿隆认为，在分析这些社会历史因素时，存在两种倾向：

> 第一种倾向更多地具有社会学的特征而不是历史的特征。它用一种无所不包的方式，来重构各种社会的结构，以确定各种不同的社会类型和每一个社会类型内部的“变动空间”（margin of variation）。比如，我们可以建立一个重要性等级，依此把经济组织看作是导致一个特定政权或意识形态的决定因素。尽管经验告诉我们，生产技术或财产类型可以与不同的政权或意识形态共存，但是我仍然可以假设某种现象就是这个可理解的历史事实结构的出发点。
>
> 第二种倾向与因果性相关但又超越了因果性思维。如果一个历史学家把一组社会因素——在复杂的社会中，它们是对立的或敌对的——看作是道德或人性的决定因素，那么他就会相信阶级斗争和经济现象是决定或制约社会历史的基本力量。这种基本力量不再是因果性的了，而是哲学的或政治的。历史的本质是阶级斗争，不是因为阶级斗争导致了人类社会所有的特征，也不是因为它解释了它们，而是因为在那个为消除阶级的愿望所驱使的人眼里，这首先或基本上就是合法的。[①]

前一种是社会学主义（sociologism），而后一种就是我们所熟悉

---

① Aron, “Three Forms of Historical Intelligibility”, in *Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 44.

的历史决定论。二者分别从横向和纵向两个方面,把一种因素作为决定性的。而在逻辑论述之前促使理论家作出如此选择的,并不是客观的依据,而只是主观的兴趣、愿望或信念,是将单一论证投射到整体而形成的。二者都属于决定论,可一并加以讨论。

在阿隆看来,梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)的历史哲学就是一种历史决定论:

> 一种历史哲学实际上假定人类历史并不是单纯由一些同等的事实——个人决定和冒险,观念,兴趣和制度——组成的,而是一个整体,它朝向一个具有特殊地位并赋予整体以意义的状态运动。事情在一定时刻是这样的,在以后也仍然是这样。只有存在一种关于人类共存状况的逻辑时,历史才有意义。这个共存的逻辑并不排除冒险,但至少如自然选择一样,最终清除掉那些与人类永恒需要相脱离的东西。[①]

梅洛-庞蒂的观点其实是黑格尔历史哲学的翻版。它更多地要求依据一种主观信念而不是客观事实,更像信仰而不是理性。所以,阿隆质疑道:"为什么我们首先要假定一种自然选择,消除那些与人类共存的基本需要相脱离的冒险呢?我们怎样确定或确认那个给予整体以意义的、具有特殊地位的状态呢?"[②]阿隆认为,历史活动的统一性排除严格的区分;它并不意味着整体化或缩减为一个统一体。历史学家试图把一个社会或一个文明的各个方面组织起来,使它们作为同一个存在的不同表现。我们不能说出在哪一点上他就完成了这种组织。哲学的分析告诉我们,人类生存的

---

① Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p.49.

② Ibid., p.49.

统一性有一定的界限,而不是有一个单一的终极目标。

同样,从社会学角度把各种因素归结为单一的因素——比如生产关系——也只是基于一种信念,这种勉强的综合只能为人们留下一些含混的概念和模棱两可的暗示。生产关系到底是怎样决定政治制度的呢？从理论的创立者到后继者,都没有对此做出科学的论证。[①] 阿隆认为,一个社会或文明的集体生活,从来没有而且也永远不能形成为一个单一的整体。人类的各种创造相互联系着,每一个创造都有着各自的目标和目的,每一个都代表着人类的特征,不能把它们缩减为一个特征。[②]

阿隆并不完全排斥综合,而是试图指出真正的综合并不是由经验做出的,经验层面上的综合具有不确定性和不完全性。任何综合总是谨慎地、相对地、严肃地对待内部的多样性。统一性不能靠自身来超越多样性。正如拯救的问题给予信徒的生活以统一性一样,因果性综合涉及的是价值而不是事实;或者说,如同康德或萨特认为个人以其选择创造自己,而选择来自意志一样,因果性综合涉及的是意志的决定而不是对事实的认识。"任何能够包含历史整体的统一性必须与一个问题(拯救)或一个原则(自由)相联系,这个问题或原则被认为(在价值上)是决定性的,或者(作为纷乱的现象背后的形而上学根源)是基本的。"即使如此,我们仍然可以怀疑还会有第二种假设同样有可能导致整体的统一性。即使我们用一个永恒的问题来设想自己,那么这些选择更有可能随时间的演进而分散到纯粹的延续中,而不是朝向同一个目标。另一方面,如果在某一时刻内用一个问题综合而成的整体要成为整个

---

① 参阅 Aron, "Introduction", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, XXXV.

② Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 50.

历史的整体，那么这个问题必须要求连续的解决，每一个解决在自身内都是必要的，并指向下一个解决。当达到最终阶段时，观察者就会把所有阶段看作是共同完成了一个不可分割的功能。如果我们把概念和现实之间看作是平行关系的话，那么我们就可以把理性必然性加于哲学和社会的历史发展之上，从而作出一个整体性的解释，但在现实的层面上，不会忽视行动的多样性或放弃偶然性。[①] 也就是说，我们必须承认在抽象理论和具体现实之间还存在一定的距离，充分尊重现实的丰富性、多样性和不确定性，否则就会走向决定论，用理论规范现实，导致专制和极权。

至此，我们可以看出决定论历史哲学产生的内部机制。阿隆用一段很精辟的文字指出决定论的奥秘：

> 这样的历史哲学假定某一时刻或时间之内的统一是一种具有特殊地位的状态，人类的整个过去都向之而趋，它指向一个人类生存的基本问题，并宣称对这个问题的彻底解决是显而易见的，从而逻辑地定义了自身。的确，在这个范围内，历史真理只是依据事后聪明的方式才被揭示出来的。这样，任何历史哲学都自视居于人类历程的终点，否则它就会排除自己成为真理的可能。[②]

阿隆认为，这样的历史哲学无论从来源还是从结构上都与宗教毫无二致，可以说是一种伪装了的历史神学。从神学那里，它继承了终极状态的概念，以此来判断和揭示历史意义和人类生活；它还继承了对神圣历史和世俗历史之间的区分，前者只保留通向最

① Aron, “Three Forms of Historical Intelligibility”, in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 50 – 51.

② Ibid., p. 51.

终状态的事件,后者体现的是种种偏离趋势和偶然事件——在那个站在历史终端的至高无上的权威眼里,这些偶然和偏离都可以一笔抹去。当用一个基本概念(比如自由)来定义时,神圣历史就具有了理性必然性的特征。[①]

阿隆认为,要在现实中确立一种因素为优先,就要考察各种与之相关的制度,或把信念转化为具体的制度。但是,任何理论一旦进入现实层面,就有可能导致相反的结果。因为现实永远留有理论没有概括的偶然性。即使从良好的愿望出发,也有可能导致事与愿违的结果——"政治问题不是道德问题"。[②] 不能用道德来衡量一种制度的优劣。如果任何理想信念要转化为人们的行动和具体的政治制度,那么它只能靠狂热和集体非理性来抓住群众,驱使人们为之而奋斗。这只能导致一个结果,那就是专制和极权。当年阿隆在德国目睹纳粹的崛起就是一个明证。

阿隆并不认为终极理想是不可设想的。他并不反对终极理想,而是要人们认清它的局限性和不确定性,承认它并不是终极真理,更不应该把它与具体的政治制度和具体的人群相联系。只有理性地分析政治制度及其产生的可能结果,我们才能作出具体的政治选择。这就是阿隆的社会学分析方法,对此我们将在第二节具体论述。

四　批判相对主义

对决定论的批判必然会导致相对主义和虚无主义吗?在《引论》中,阿隆就认为:"对历史整体的消解可以使人不再听天由命,

① Aron, "Three Forms of Historical Intelligibility", in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p.51.

② 阿隆《回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 72 页。

因为它揭示了选择的自由和责任，同时它也使人通过客观认识和哲学思考战胜虚无主义。"①只要对《引论》中的相对主义倾向作出具体的解释，阿隆的或然决定论就不会导致韦伯式的相对主义，而勿宁是一种合理多元论。原因在于：首先，相对性的程度可以被学者的严肃性和公正性所限制；其次，它可以被事实中部分的因果关系所限制；最后，一旦历史学家放弃超然物外的态度，回到现实中来，相对主义就可以被超越。② 下面，我们就集中讨论阿隆对韦伯相对主义的批判，从而划清阿隆的或然决定论与相对主义的界线。

阿隆认为，历史哲学经历了三个阶段：第一是神话传说阶段。人们通过虚构、神话和传说来记述祖先们的丰功伟绩，艰难地趋向对历史真实的认识。第二是历史科学阶段。历史学家用严格的逻辑来建立和重构事实，描绘了过去文明的大部分画面。第三是批判反思阶段。历史学家试图确定历史科学的界限和价值。在此存在两种方式：一是尼采式的"非时间性思考"（untimely meditation）；另一种就是在历史认识上对康德哲学的运用，即狄尔泰、李凯尔特、齐美尔和马克斯·韦伯等人的批判哲学。尼采的观点揭示出历史与现时的联系，指出对历史的解释总是出于现时的目的，但是它极易导致蔑视知识和真理的虚无主义。康德式的历史批判哲学企图重建统一性和逻辑性，但由于其理论的不完善，从而走向相对主义。③ 阿隆回到康德，找到了克服相对主义的方案。康德通过引入价值的概念，以价值选择材料，从而为相对性划定了界限。阿隆发挥发康德的观点，来批判韦伯式的相对主义。

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.298.

② 参阅 Aron, "The Philosophy of History", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p.10.

③ Ibid., p.6 – 8.

韦伯坚持科学与价值的严格的区分。科学的本质是意识服从逻辑演绎和逻辑论证;价值的本质是自由选择和自由决定。“科学与意义无关,因为对于我们唯一重要的问题,‘我们应当做什么?我们应当如何生活’,科学本身提供不了任何答案。”对于那些终极价值,科学并不是可以信赖的“人生指南”。而各种价值却是相互冲突的,犹如“诸神之争”(war of the Gods)的局面。我们没有办法了结终极价值之间的冲突,这正是我们的命运所在。①

韦伯将科学与价值进行严格的区分,其目的是双重的:让科学自律,以维护价值自由,拒绝决定论所确立的终极价值对人的自由行动的侵犯,各种价值之间是多元的和相对的;面对“诸神之争”似的价值冲突,科学的自律,也可以保证科学的尊严,以培养清醒的意识。韦伯的良苦用心是值得称道的,但是他的理论也遇到了不可避免的困难:

①价值选择的非理性。科学与价值的分离,固然可以保证价值的多元性和相对性,使人可以进行自由选择和自由行动,但是同时也使这种选择和行动缺乏理性的依据,仅凭盲目意志的支配,从而陷入认识论上的虚无主义和尼采式的唯意志主义。

②科学的无根性。“科学与意义无关”的前提是,科学研究与事实无关,只服从自身的规律,在自身封闭的圈子里进行自我演绎,从而使科学研究缺乏事实的根据。而且,由科学与事实无关,我们又可以推知进一步的前提,那就是,事实是混乱不堪的,毫无秩序,科学在认识论的范围内为这些杂乱的事实创构一个秩序。这是一种新康德主义的观点。其后果是,使科学犹如悬浮于混乱的事实星空中的一个封闭星系,在自身内它是理性的,但在根基上则是非理性的,也就是说,科学沦为与一般的事实平等的地位,人

① 马克斯·韦伯《学术与政治》,冯克利译,三联书店1998年版,第34-36页。

们是选择科学还是选择混乱的事实,只是一种偏爱,而与理性无关。这样,科学事业就是建立在非理性基础上的事情,也就无所谓尊严与否。

阿隆非常赞同韦伯对历史决定论的批判和对人类的命运由人类的选择和价值来决定的肯定,但是,面对韦伯的这种激进的相对主义所遇到的困难,阿隆也深表不安,因为这不仅将政治选择和个人选择降低为纯粹的相对性,同时也将人类科学降低为纯粹的相对性。为克服这两重困难,阿隆试图将科学与价值结合起来:将二者置于共同的理性基础之上,并在对现实的考察和评价中结合起来。

首先,价值选择一定是非理性的吗?阿隆发现,韦伯强调"科学地论证道德判断或道德律令的不可能性",导致了他在价值选择上的非理性主义。每个人都自由地选择自己的上帝,但理性在选择中的缺席使他们的上帝有可能就是魔鬼。人类理性沦落为区分魔鬼选择后果的工具,而它无论如何也不能把上帝与魔鬼区分开来。如果将对共同人性和"对这一律令的拒绝"一视同仁地"放在同一水平上,那么就不存在怀疑的空间,我们就会陷入纯粹而且简单的虚无主义。"①在虚无中选择意义,如果不靠理性,那么只能凭借盲目的冲动。显然,这类似于尼采的权力意志论,可以说是一种准尼采主义。阿隆不相信人生是虚无的,选择也不应当由非理性的意志作出:

> 然而,人生仍有着基本的意义。因为人既是兽性又是精神,就应当有能力克服那些不重要的宿命——用意志的力量来克服情感的宿命,用意识来克服盲目冲动的宿命,用决定来克服暧昧思想的宿命。这样,自由立即就把一切都置于不确定的境地,在

---

① Aron, "Max Weber and Modern Social Science", *in History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p.361.

自我实现重新统一的行动中确证自身。[1]

在《学者》(*Savant*)和《科学和社会意识》(*Science and the Consiousness of Society*)的序言中,阿隆讨论了列奥·施特劳斯(Leo Strausses)在其所著《自然权力和历史》(*Natural Right and History*)第二章中对韦伯思想的考察。阿隆同意施特劳斯的看法,认为韦伯并没有遵守自己的理论主张,而是对现实经常作出赞同或指责的评价,这反倒是韦伯著作的价值所在。[2] 阿隆反对韦伯的方法论而欣赏他的做法,于是他便接受施特劳斯/亚里士多德式的教诲,即科学的公正性要求探寻内在于社会现象中的多重性质。在为韦伯《学术与政治》(*Savant et Politique*)法文版所写的序言中,阿隆写道:

> 不能区别真正的预言者和江湖骗子的历史学家或社会学家,同样也不会有真正的理解力。一个艺术史家如果不能区别列奥那多·达·芬奇和他的那些模仿者们的画作的话,也就不能抓住这个历史客体的特定意义——即作品的特质。一个社会学家如果把希特勒和华盛顿,或布朗热和戴高乐,一个只对权力感兴趣的政客和一个为民族崇高感所激动的政治家等等,全放在一个篮子里,那么他就会把所有的事情都弄得乱七八糟,借口不过是不持偏见。[3]

---

① Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 346.

② Aron, "Introduction" to *Savant et Politique*, by Max Weber, Paris: Plon, 1959, p. 354 – 56.

③ Ibid., p. 354 – 55.

科学与价值的严格区分不利于对社会现象的研究。对社会现象的科学理解要求对其进行明确的道德判断。忽视并拒绝对戴高乐的睿智和布朗热的谎言、华盛顿的宽宏谦逊和希特勒的疯狂之间的不同进行判断,显然是不合理性的。要讨论这些不同,非讨论它们的性质不可,也就是说,必须作出道德判断。阿隆认识到科学与价值二分法的不足,并不意味着他否认二者的区别。科学可以指导政治选择,并且"科学对比的结果能够产生审慎的决定。"二者属于不同的类别,但即使这样也不必求助于"科学与价值严格的异质性"。科学当然要超越于政治派别和政治选择之上,但是这种超越不应该使得理性的政治选择降低为丧失理智和非理性的行动。[①]在1945年以后的著作如《大分裂》(*Le Grand schisme*, 1948)和《连锁战争》(*Les Guerres en chaine*, 1951)中,阿隆研究了在这个以民族、外交、精神和政治的"分裂"为特征的时代,世界上现有的体制和战争以及欧洲人所面临的政治选择。在反对极权主义的过程中,阿隆便将科学与价值的结合付诸实践。他认为极权主义制度以其疯狂、无法无天和非理性而成为我们这个时代最邪恶的政治现象,科学若不能揭露它的本质,就不成其为理解人类或对人们的理性选择具有指导意义的科学了。

阿隆认为,人类选择有着理性的基础。人类的选择具有二律背反的性质——所有的选择都可能产生相反的结果,但在行动之前没有人能预测所有积极或消极的可能结果。认识到历史客观性的界限,以及人类选择的二律背反的性质,就可以使人类的政治选择谦逊而具有理性。有些选择虽然不是以自然规律为基础的,却表现出对人性更大的尊重。比如,"己所不欲,勿施于人"、"不要杀人"等道德禁令,尽管不能与万有引力定律或相对论同日而语,

---

① Aron, "Introduction" to *Savant et Politique*, by Max Weber, Paris: Plon, 1959, p. 220.

但也并非是毫无根基或非理性的，而是深植于人性和政治事务的本性之中。

既然价值植根于理性，那么各种价值之间并非不可沟通，“诸神之争”的论断就缺乏根据。阿隆认为，韦伯在此并未给出充足的哲学辩护，他是被尼采的权力意志和颇具煽动性的非理性主义所迷惑了，他这种相对主义多神论更多地是一种情感的表现而不是事实的反映。韦伯是将“在自身中成立的现象学分析”亦即认识到“科学的界限以及思想和行为的二律背反性质”的分析，转变为一种“人类不可思议的哲学”。[①] 尽管人们可以寻求完全不同的目的，但仍是完全理性的人，彼此可以相互理解、同情和启发。政治家、英雄和圣徒代表着三种在某种程度上相互矛盾而不能完全相容的生活方式，但是他们并不一定非要相互蔑视不可，生活方式的多样化并不一定像思想领域所发生的那样导致不可避免的冲突。阿隆以其对人类历史性和多样性的孟德斯鸠式的认识来反对韦伯准尼采式的非理性主义：

> 为什么马克斯·韦伯如此确信诸神之争不可调和？因为这些冲突是他自己的，而且它们构成了社会学研究的特权。理性主义者认识到信仰和非信仰之间的冲突；他承认任何一方都不可能进行科学的论证。他赞同非信仰的真理，认为将来不是启蒙精神的逐渐传播就是幻想的继续——但并不认为会有诸神之争。相反，在信徒们的眼里，正是信仰才决定了怀疑的意义。“诸神之争”这个词语是将无可争辩的事实（每个个体都构想出不相容的对世界的看法）转变成无人遵守或赞同的哲学，因为它是矛盾的（所有的看法都是平等的，没有任

---

① Aron, “Max Weber and Modern Social Science”, in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 371 – 72.

何一个是正确的或错误的)。[1]

其次,科学一定要建立在非理性基础上吗?阿隆认为,韦伯对科学与价值的割裂不仅使价值选择陷入非理性状态,而且造成了科学的无根性,科学不研究事实,也不建立在理性的基础上,或者勿宁说,科学成了一种非理性主义的事业。

在对"社会和政治总体"进行深入研究时,阿隆发现韦伯认识论上的相对主义是以割裂科学与事实为前提的。1955 年,阿隆在巴黎大学开设了一系列关于"工业社会"的讲座,其中论及了韦伯认识论上的相对主义:

> 事实上,在马克斯·韦伯的思想中,相对主义是与他关于现实的观点联系在一起的,而这种观点源自新康德主义哲学。他相信,所有的社会现实都缺乏形式,只是散乱事实的堆积。面对这些毫无关联的事实,社会学家用他的观念创构一个秩序。这些观念使他能够理解现实,但是他的解释则明显是与他的个人情境相联系的。但是一个社会并非仅仅是一团毫无关联的要素。社会现实既不是一个完全统一的总体,也不是乱七八糟的一团,所以既不能断定社会类型的普遍有效性,也不能断定每个理论的相对主义性质。[2]

与韦伯不同的是,阿隆认识到社会总体部分地有着某种内在的连贯性,这种考察方法与托克维尔或孟德斯鸠对政治体制的研

---

① Aron, "Max Weber and Modern Social Science", in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p.371.

② Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp.26.

究相类似，认为社会现实具有独立于社会科学家的“创构”和选择的内容和结构。韦伯赋予社会科学家构造理想类型的灵活性，将窒息他们对社会现象的公正判断，从而导致他们任意重构社会生活肖像、歪曲社会现象固有本质和逻辑的危险。阿隆认为，政治总体的结构至少部分独立于我们的思想、我们的认知结构和我们的科学，一个科学家要想抓住这个总体，必须“拒绝马克斯・韦伯所赋予的这种构建理想类型的自由”。[①] 阿隆相信，社会现实优先于理论，需要科学去分析它们的秩序，而不是为它们构造秩序；不是把理想类型强加于“不连贯的事实”，而是不管社会总体只是部分地具有秩序，也要加以理性的思考，从而获得一定的概念。

阿隆认为，韦伯对决定的非理性或恶魔本质的强调，是一种准尼采主义。具有讽刺意味的是，它不仅会摧毁人类科学，也会摧毁人类对真理的追求，而这恰恰与韦伯严格区分价值和科学时除维护“价值自由”而外的另一目的相冲突：维护科学的自尊。阿隆的任务是要人们懂得，尽管科学和政治是两种异质性的活动，但都是出于有利于人类的考虑的，都具有理性的基础。

其实，韦伯是将自然科学所追求的真理与其余的一切都严格区分开来了。尽管他“在‘文化科学’之内划出一块领域，认为其中的真理类似于物理学的真理，可以被证实，而将其余部分抛入外部的黑暗之中，”[②]但是，他其实是将自然科学以外的世界都看作是混乱不堪的，将其交付给魔鬼选择或疯狂行动。阿隆确信韦伯是错了：“如果科学真理以外的所有一切都是任意的，那么从理论上来讲，科学真理本身也就成了一种偏爱，与其对立面的偏爱，即对神秘和活

---

① Aron, “Science and the Consciousness of Society”, in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 218.

② Ibid., p. 361.

力论价值的偏爱一样没有根基。"[①]科学不是建立在事实的基础上，而是任意的构造，那么就没有任何理由来解释，为什么韦伯及其信徒爱好科学胜于混乱的事实，追求真理而不是江湖骗术或喁喁说教。韦伯将科学与价值进而与事实割裂开来，既不能"挽救"科学，同时也使人类之城无法防御非理性和狂妄的进攻。

阿隆认为，科学与价值具有共同的人性基础。"不要杀人"这样的道德禁令和"2 + 2 = 4"这样的科学真理都具有普遍性，都与人有关。道德真理和科学真理都基于"人性的概念"和"人类共同体"。如果真理值得追求，那么它一定能够促进我们对真理的追求，而对真理的追求是与人类自由和人类共同体分不开的，因为我们若不知道我们生活于其中的世界，我们就不可能是自由的；并且如果我们的政治制度不允许我们有心灵的自由，我们的共同体不是由爱好思考的人组成的话，我们也就不可能追求真理。所以，在阿隆看来，道德真理"并非仅仅是一种趣味选择，就像对颜色的爱好一样，而是人性概念的逻辑发展，是人类共同体的逻辑发展，是与科学真理的深刻意义分不开的概念。"[②]

阿隆力图保持人类科学的谦逊，这正是韦伯所追求的，但是这样做并不意味着要抛弃知识对行动的影响，或让政治理性无视人们的盲从。韦伯否认总体决定论，肯定价值多元，这是对的，但是他并没有成功地提供科学的论证，来支持"基于对社会秩序公正分析之上的理性政治"。[③] 他一方面要维护价值自由，另一方面要挽救意识形态，使其保持自身的科学性，结果却将二者都建立在非理性的基础之上。阿隆则认为："与韦伯将行动（甚至疯狂的行动）的

---

① Aron, "Science and the Consciousness of Society", in *History*, *Truth*, *Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 361.

② Ibid., p. 362.

③ Ibid., p. 220 – 21.

合法性作为基础不同，我们的意图是将科学批评的合法性作为基础。”①

总之，阿隆认为现实世界并非没有秩序，科学就建立在现实的基础上，揭示内在于现实中的那部分秩序。科学与价值都基于人类理性，科学可以指导人们的价值选择。各种价值之间可以相互沟通。阿隆不相信科学可以忽视价值判断，也不相信政治选择可以忽视对社会总体科学性和经验性的研究。政治选择与科学之所以不能共存，是因为我们知识的有限性和历史客观性的有限性，使得所有的选择都是成问题的或者说是二律背反的。再完美的选择都会牺牲一些利益，因而依赖政治家式的审慎胜于依赖科学。尽管科学并不能决定选择，但是它可以起指导和辅助作用。科学与价值的区分不应该导致科学的冷漠和价值选择的非理性。

在《科学和社会意识》中，阿隆对社会科学提出了与韦伯不同的构想。这种科学“不是以中立而是以公正”来努力保持其科学性的。社会科学家不是以不可能也不应有的中立，而是以其对社会现象公正的描述和评价，来保持其科学态度的。他对每种社会秩序的优势和弱点都予以描述，同时也不忽视其不利的事实和特征，无论他是赞赏还是哀叹这种体制。社会科学家用以把自己同党派成员们区别开来的，是他把总体看作总体的愿望。他拒绝被一部分，即一种体制或一个政治问题的一个视角所迷惑。他不是那种冷酷无情的“方法论上的克己者”，而是公正和不偏不倚的人。他不是一个中立者，而是一个沉思者。

韦伯将科学与其道德根基割裂开来，从而陷入新康德主义式

① Aron, “Science and the Consciousness of Society”, in *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press, 1985, p. 220 –21.

的非理性主义和虚无主义。而康德从未将思想和科学同道德问题分开，他只是为科学和理性划定一个界限，而为道德和自由留出地盘。阿隆正是用康德主义来拯救韦伯的新康德主义式的非理性主义，他仿照康德的这一做法，试图为具体的人重建一个有效的活动范围，在这个范围里，他可以在科学之外进行哲学的思索和自由的行动，依照科学和理性审察现有的政治体制，从而对其作出赞成或是反对的决定。在这一点上，阿隆更接近托克维尔而不是韦伯，他把政治行动不是建立在非理性的决断上，而是建立在对工业社会政治体制的经验分析和政治家式的明智之上。

五　从历史到政治

以上我们论述了阿隆的历史哲学，并指出阿隆通过揭示历史客观性的限度为人的自由行动和选择留下空间。在此，我们有必要进一步分析阿隆是如何从历史哲学过渡到政治哲学的。

有权势的人或普通百姓一边面对着政治选择，一边思考着历史。如果政治行为者要作出理性的决定，那么他必须认识到多种可能性的存在，而认识到这一点的唯一方式就是对历史和社会进行研究。同样，一个政治思想家要想对政治行为者有所裨益的话，那么他必须研究历史和社会，以便向政治家指明选择的条件。但是政治选择并非是凭空产生的；它是发展中的历史的一部分，而历史既推动又限制着现时的政治选择。历史创造了现时的社会，而现时的政治选择又在创造和更新着历史。历史客观性的存在为人们的行动奠定基础，使人们具有相对稳定的文化传统和历史理性，不至于在虚无中挣扎；同时，历史客观性的限度又为人们的选择留下自由的空间，使人们以一种沉重的责任感，去理性地思考自己面临的命运，慎重地作出决定。正如阿隆所说，“政治决定，历史决

定，也就是各人对自己做出决定。”①

对于所有想真正进行政治思考的人来说，“按逻辑说，最要紧的莫过于接受还是不接受现行的秩序：赞成或反对存在的东西，乃是第一性的取舍抉择。”②赞成现行的政治制度并非意味着认为它不需要改革，而是并不认为它已经不可救药，以至于非要用暴力把它彻底推翻不可。一个人应当试图与社会协调，否则他就无法与自己协调。任何制度都是不完善的，革命之后到来的制度也不见得如何完美。重要的不是异想天开地革命，而是对现行制度进行理性地分析，以便去改良它，使之更符合我们的理想。所以，

> 首先的首先，便是要求尽可能严肃认真地研究现实，研究当前的制度以后，可能会来个什么样的制度。在我所理解的历史政治中，作出合理的选择，不仅仅靠伦理原则或意识形态，而靠考查分析，而且越科学越好。考查是永远得不出无法质疑的结论的。考查固然不能以科学的名义，强迫别人接受一种选择，但却可以叫人警惕，免上理想主义（idealism，译文为“唯心主义”似有不妥，此处据英译本改——引者注）的当，或者上善心的当。③

阿隆深刻地认识到政治生活的二律背反性质。任何制度都不可能把所有的优点全部结合起来，也没有一种制度糟糕到不可收拾的地步。政治的审慎可以通过对政治艺术的慎重分析来加强，但是要想以一种理想的制度寻求彻底的解决，只能说明对历史的无知，造成未来政治的罪恶。

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 161 页。

② 同上，第 159 页。

③ 同上，第 160 页。

其次，怀疑是不可避免的，因为我们的知识是有限的。认识到历史客观性的限度，也就是认识到某种政治行动是不谦逊的，是与我们已经知道的和能够知道的事情不相符合的，从而为更加理性的政治学打下基础。阿隆认为他所处的现行制度毕竟比某种“世俗宗教”①更加符合对历史的认识，它的自由，安全和法律之下的人人平等，更符合人性的要求，人们有理由去对任何完善制度的蛊惑表示怀疑。当然，我们也没有理由说现行的制度是人类的终点，历史是发展的，未来是开放的，我们只能在行动中去思考，在思考中去行动。

最后，阿隆还认为，应当把理解政治学(politics of understanding)和理性政治学(politics of reason)结合起来。理解政治家——马克斯·韦伯和阿兰——主张在不断更新和永远变动中维护某些特定的优点(比如自由和平等)。“理解政治家很像一位领航员，心中无数，不知道该去的港口是什么模样。”理性政治家以马克思主义者为其典型代表，他至少能预见短期的演变。“马克思主义者知道，资本主义的消亡是不可避免的。唯一的问题只在于配合战术与战略，一方面与现行制度妥协，同时配合筹备新制度的实现。”阿隆认为理解政治学和理性政治学都是理想类型，代表着两个极端的态度。如果政治思考者要将政治概念化，必须把二者结合起来：“政治艺术在于既能作出无可挽回的选择，又能作出长期的谋略。”②

---

① 关于“世俗宗教”这个概念，参阅 Aron, “L' Avenir des religions séculières”, in *Commentaire*, Feb. 1985, vol. 8/No. 28 – 29, pp. 369 – 83. 另见本书第二章第二节第三小节。

② Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p. 328. 另见阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 160 – 161 页。

显然,阿隆的政治哲学是以行动的理论为导向的,《历史哲学引论》其实就是政治理性认识论。进行政治思考就是把自己放到政治中,去创造自己所面对的世界。为了指明政治选择的条件,必须肯定可能性的价值。当道德主义者在拒绝了市场经济的不公正而又提不出现实可行的制度时,他就不是在进行政治思考;当历史决定论作为政治计划的基础时,政治理性也会丧失——选择的非决定性,政治的悲剧性,被伪政治学一扫而光。另一方面,当政治被简化为权力时,当理性被看作政治的敌人时,当政治行为者类似于艺术家时,政治理性也会衰落。

阿隆试图阐明政治理性以便帮助人们避免这些错误。正如历史观察者试图摆脱历史决定论以便达到真理一样,处于历史中的政治行为者,则试图克服历史决定论以便作出正确的决定。二者都不可避免地要参考道德思考;二者都企图超越到永恒当中去;二者都要冒主体性和把希望与现实混同起来的危险。这正是阿隆的历史哲学给予政治思考者和政治行为者的启示。

第二节 政治社会学

阿隆的历史哲学确定了历史客观性的限度,为人们的自由选择留下了空间,从而维护了政治的理性。那么,阿隆的政治理性到底是怎样的呢?阿隆是从社会的角度来思考政治的,通过分析政治制度可能产生的社会后果来确定人们的政治选择,从而使人们"通过自己做出的决定来塑造自己的人格和生活"。[1] 而在此之前需要阐明的是政治在社会各因素中的重要性问题。所以,我们将

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 659 页。

在第一小节中讨论阿隆关于“政治的优先地位”的观点，第二小节讨论阿隆的社会学分析方法。

一 政治的优先地位

什么是政治？在中文中这个词的意义似乎跟在法文（la politique）和英文（politics）中一样含混不清。在此我们不谈中文，只谈阿隆是怎样澄清法文“政治”概念的。阿隆列举了法文“政治”概念的三个含混之处：第一，‘la politque’既指政策（policy）也指政治（politics）。政策是指一项行动计划，或者个人、集团或政府的行动本身；政治是指不同的政策相互抗争和对立的领域，也就是中文所说的政坛。第二，既是指现实也是指对现实的认识。政党之争是现实，对政党之争的认识就是对现实的认识。而“对现实的意识是事实本身的一部分”，每个政体都预设了体制中的人对体制的认识。政治意识暗示着在现行政治和其他可能的政治之间存在着矛盾。当超出对现行政治的维护和解释的范围时，这个矛盾就变成事实判断和价值判断的矛盾。第三，从某种观点来看，当我们用同一个‘la politique’来指社会科学的一个特定部门，又指整个社会科学时，也会产生混淆。政治社会学研究现代社会中诸如政党、议会或管理等制度，确定统治者进行选择和行使权力的方式。这个特定部门和整个社会之间的联系是：人们之间的所有协作都暗示着权威；而权威的行使和统治者的选择才是政治的本质。①

三种混淆又分别有着内在的联系：作为行动计划的政治和作为领域的政治是相互联系的，因为这个领域正是政治与计划进行争端的地方；作为现实的政治和作为认识的政治是相互联系的，因

① 参阅 Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 5.

为认识是现实的一部分;作为部分体系的政治导致作为某一方面的政治,这个方面涵盖整个现存的社会,在其中,部分体系对整个社会有着决定性的影响。①

阿隆规定了自己对政治的用法:"以我的解释,'政治'这个词不仅是指整个社会的一个特定部门,而且是指一个包括整个社会的方面。"②阿隆的这个定义建立在对"政治优先地位"的价值选择上,随着论述的深入,我们就会理解这一点。

按照阿隆在历史哲学中所用的现象学方法,社会是一个相互联系的整体,其中各要素都对社会整体起着重要的作用,因此任何区分都是实用性的。政治和经济是两个相辅相成的变量,二者中的任何一个都无法发出某一指令从而导致另一方的产生。"认为技术、经济力量的发展水平或集体资源的分配决定社会整体是不正确的;同样不正确的是从公共权力的结构演绎出社会的所有特征。"③然而,阿隆从分析苏联的经济出发,却赋予了政治以优先的地位。

他认为,俄国的资本主义并不发达,促使苏联革命的经济条件并不成熟。苏联的经济至少部分上是由其政党和意识形态导致的。苏联的计划经济、分配制度和生产发展速度,是由其领导人的行动计划决定的,因为他们的决定不仅仅是政治领域的行动,而且还控制着整个社会的状况。经济模式在很大程度上既取决于政治体制,也取决于领导人的行动计划。比如,在投资和消费商品之间的集体资源分配,在苏联是由其计划者来决定的,而在西方则是由

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 6.

② Ibid.

③ Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 6.

消费者(尽管常常是不情愿的)作出的大量决定所造成的结果。苏联以其专制使经济政治化,而西方是民主社会,政治的局限性为经济的自主留下空间。至于阶级和集团的存在更是如此。任何社会都存在社会分层,但是苏联的高压政策并不承认阶级的存在,宣称整个社会是单一的,西方民主制度使得阶级和阶级冲突以及政治集团之间的斗争自由地表现出来。这同样是由两种不同的政体导致的结果。所以,在现代工业社会,政治的作用至少不次于经济的作用。①

阿隆对政治含义的界定,暗示着他对政治的强调。他继承了以托克维尔为代表的传统政治学的基本思想,而远离马克思的阶级斗争学说。托克维尔把现代社会的发展看作是民主运动,人们的政治选择决定着社会到底是民主的还是专制的,并进一步决定着社会的各方面。马克思则认为经济是社会的决定因素,决定着社会生活的各方面;国家只是阶级统治的工具,将随着社会主义和共产主义的到来而消失。对此,阿隆认为,"这是一个方法论的问题,而不是一个原则问题。"②他并不认为经济会决定社会的结构或政治体制。阿隆的政治哲学是对传统政治学的复活。他将以托克维尔的思想为起点,探讨现代社会中哪种社会类型更是可能的。也就是说,他要对政治予以优先的考虑。

阿隆指出,他赋予政治而不是经济以优先地位,并不是用一种决定论来代替另一种决定论。"很容易证明,任何以总体事实的一部分来决定社会的单一决定论都是错误的。"首先,从社会学角度来看,对于一定的生产力发展阶段来说,各种不同的权力组织方式都是可能的;同样,一定的权力结构,不一定会产生什么样的经济

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 7 – 9.

② Ibid., p. 7.

模式。其次,从历史角度来看,对于一个特定的事件来说,并没有最终的原因,也没有最终的结果。或者说"'单独用经济、技术或政治对一切事物作出最终解释'的公式是毫无意义的。"甚至如"事物的一定秩序比任何其他的秩序更重要"这样的概念也是模棱两可的。"'重要性'这个概念是与观察者赋予现象的价值相联系的。这样,重要性就随着观察者利益的不同而不同。"①

阿隆赋予政治以优先地位有两层含义:第一,"在我们这个时代,任何一个人要想比较工业社会的不同类型,都会发现,工业社会的每一个政体类型的特征都取决于政治。"②现代社会的不同模式,有着许多共同的特征,而它们之间的区别则首要地取决于公共权力的组织方式,这种组织方式影响着经济体系的许多特征以及它与其他集团的关系。第二,阿隆赋予政治以优先地位还是出于一种人道主义的考虑。"诚然,其他人可以把生产总额或资源的分配看作是最重要的现象。一涉及到人,从定义上说,政治就比经济更重要,因为政治更直接地关系到存在的意义本身。"③人的生活是由与他人的关系构成的。人道地生活就是与他们一起生活。人们之间的关系是所有社会的基本现象。权力结构比社会的任何其他方面都更加直接地影响着人们的生活方式。

古希腊哲学家把政治看作人类生活的最根本方面。比如,亚里士多德认为,"人天生是一种政治动物"。④ 我们或许不同意这种观点,但是权力的行使方式和领导者的选择方法,在一定时期的确比

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 10.

② Ibid., p. 11.

③ Ibid.

④ 《古希腊哲学》,苗力田主编,中国人民大学出版社,1990 年,第 585 页。

其他的制度更能规范人与人之间的关系。阿隆的看法尽管不一定具有普适性(他自己也不想建构普适的原则),但是他的确是从他当时生活的直接经验出发来作出这种判断的。对于他所处的时代来说,政治风云的确左右着人们的生活状况。即使在当代社会,政治也不至于比经济或文化离人们的生活更远。但是,我们不应当忽视的是,阿隆不是在决定论意义上赋予政治以优先地位的,而是认为其优先性是有一定限度的。政治的优先地位绝不是因果性的优先,他并不认为社会的各方面都可以从逻辑上归结为政治,或用政治来全面解释社会历史;他是从价值上赋予政治以优先地位的——当然,这种价值基于当时的生活经验。其实,任何自称科学的理论都是这样来确定自己的逻辑出发点的,都基于哲学的假定。

阿隆赋予政治以优先地位,而在政治中则坚持"明确的精英主义"。他认为,任何制度在一定程度上都是寡头统治的(oligarchic)。一种寡头统治与另一种寡头统治的重大不同在于这样一些具体的参照标准:(1)首先,谁参加这一寡头统治?谁参加这一占统治地位的少数?加入这一少数的难易程度如何?进行统治的少数是一个或多或少开放的圈子还是一个封闭的团体?(2)哪一类人有可能加入到政治人员的行列中去?(3)当政的这个少数人集团的成员享受什么样的特权?(4)这种制度给予被统治者以什么样的保障?在这样的制度中,谁真正掌握着权力以及"掌握权力"这一概念通常指的是什么?[①]

在《社会结构与统治阶级》(*Social Structure and the Ruling Class*, 1950)、《论权力的分层》(*Sur la stratifiction du pouvoir*, 1954)、《社会阶级·政治阶级·领导阶级》(*Classe sociale, classe politique, classe dirigeante* , 1960)以及《领导阶层还是领导阶级》

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 84.

(*Categories dirigeantes ou classe dirigeante*, 1965)等一系列论著中，阿隆又多次论及此问题。尤其是，他研究了不同历史环境中的、特别是当代的不同领导阶层——包括掌握精神权力的神职者和知识分子，生产资料的所有者或管理者，人民首领以及反对现存社会、要求自身权益的非特权者们的领袖，政府官员或行政管理者，政治领袖及武装力量或警察的首领——研究了它们在各种社会中的职能和特权，它们处理各种关系的方式，在夺权斗争中冲突性的激烈程度，以及能够强行确定斗争极限及规则的制度框架。由此，他得出了一种对马克思理论与帕累托理论的独特综合，与此同时也得出这样一种观念，即政治有时很可能会衰落成为精英阶层的上层建筑。如果说统治集团的结构决定政治制度的本质，如果说“不是生产力的状况而是政治力量的状况构成了不同社会特点变化的主要原因，构成某一种社会或另一种社会兴衰的主要原因”的话，那么这意味着，归根结底，是精英集团在进行政治游戏，是它们造成了各国人民中的兴兴衰衰。

阿隆有些过分简单地把某些具体特定的因素同抽象的宪法对立起来，而我们知道，在西方现代国家的运作中，第三个因素，即正式和非正式的规则，实际上起着决定性的作用，它们体现为稳定的制度安排，并迫使个人和作为冲突主体的各种集团按其规定行事。工党与保守党之间的不一致致使制度运转困难，这只是事情的一个方面，事情的另一个方面是，该制度不允许这种不一致演化为“生死搏斗”。

既然社会类型取决于权力的组织方式和行使方法，那么人们怎样进行政治选择呢？或者说，人们进行政治选择的理性是如何表现的呢？这就涉及到阿隆的社会学分析方法。

二　社会学分析方法

阿隆政治思考的核心是：人们在多大程度上能够将自己的价

值观念成功地转变为社会的或政治的现实,要取决于现实的社会条件。理想或价值以及为实现这些理想所采取的行动,必须与现实条件相联系。也就是说,从"价值——社会条件"的相互制约关系来分析政治选择。这就是阿隆政治哲学的社会学分析方法。

对阿隆来说,终极价值与其说是一个具体的目标,不如说是一种康德式的目的。在终极价值问题上,阿隆坚持反意识形态的立场。阿隆对意识形态作过多种多样的定义,但是从他最常用的意义上可以看出,他所谓的意识形态是指将终极价值赋予一套特定的政治制度或政治实践。对政治问题的"彻底解决"是可以设想的,即设想一种完善的社会类型(在其中,所有的冲突都得到协调,"欲望得到满足,人们以理性的方式生活。")不仅是合法的,而且是必要的,因为这种设想可以为我们衡量现实社会的不完善提供一种标准,并为我们改进社会的不完善提供指导;但是,不能把这种理想目标与具体的一套制度或已知社会相等同,因为我们不能确知理想社会到底是怎样的,而且这样做势必将一套普通的政治制度过分神圣化,走向意识形态的统治。于是,正如康德对待上帝的态度一样,阿隆有意将这种理想目标加以形式化,不把它当作终极真理和人类历史的必然归宿,而只将其当作一种道德假设和评判现实社会的标准加以接受。

反意识形态的立场与坚持终极价值并不矛盾。阿隆认为,每一个人只要愿意就应该带着自己的价值理想来参与讨论,怎样组织社会是最好的方式,应该选择怎样的社会类型。因为这不仅与我们社会的本质是一致的,而且与人类的使命是一致的。各种价值都有其理性基础,但是每种价值指向的选择都是特定的、有限的,不可缩减为抽象的道德原则,被赋予绝对的意义。在此前提下就如何改良社会所进行的争论都是合法的。显然,阿隆在此部分地接受了韦伯的价值多元论,因而他在政治选择上也必然坚持一定程度的相对主义。

作为一位反乌托邦的政治哲学家，阿隆认为千年至福式的解决方案（millenarian solution）只是某些人的一厢情愿，人们针对政治问题给出的所有答案都是不完善的。所有的政治选择都是相对的，没有办法确定哪种选择就一定是最好的。所以，人们选择政治制度时，应该准备既接受它的优点，也接受它的缺点——也就是说，人们的选择是对整体的选择。政治制度是一个整体，表达着特定的价值，包含着特定的制度、偏见和传统，而且彼此不可分割。“从一种体制过渡到另一种体制，并不带来现有秩序的改善，而是以一种秩序代替另一种。”[1]在阿隆看来，左翼激进主义者和右翼传统主义者的错误都在于，企图将截然不同的政体打破，再重新组装成一个所谓的理想社会。

既然价值是多元的，而且具有各自的合理性，相互之间处于韦伯所谓的“众神之争”的状态，那么单纯就价值本身及其主张的政治制度作形而上学的批判，并不能确定哪种政体类型是最好的。我们应该选择怎样的统治方式，必须从价值及其政治选择之外寻找判断的根据。这就是现实的社会条件。他所谓的各种价值的支持者们应该放弃意识形态的争论，实行“理性的合作”，就是以现实的社会条件来确定价值理想及其政治选择的合理性及程度。

阿隆将“政治问题”缩减为如何协调“人之为人的平等性及其在社会中作用的不平等性之间的关系”，以此作为自己政治分析的出发点。也就是说，如何保持一种社会，在其中平等性与等级性得以协调。他既不相信孔德关于“和平的工作将使战争这个技术和军事时代的遗产宣告消失”的说法，也不相信马克思关于工业制度的改造将导致一场真正的革命从而最终消灭人剥削人现象的理论主张。但是他认为，把科学应用于生产（及由此带来的生产增长）

① Aron, “Histoire et politique”, in *Polémiques*, Paris, Gallimard, 1955, p. 194.

是我们时代的鲜明特征,[①]工业化是现代社会的一个基本事实,所有理论都应当从这个基本事实出发。

阿隆认为,工业化本身并不是目的,"把它当作最终目标就会陷入权力崇拜。"[②]它并不能自动地产生道德或精神的进步。它的结果也不尽如人意。它不可避免地造成社会各部分功能上的不平等,由此带来了权力、地位和身份的不平等,但是,他又认为只有工业社会才能消除贫困,减少人与人之间的不平等,为每个人体面的生活提供条件。工业化可以增长社会财富,缓和阶级斗争,为建立一个可以容忍的政策来限制在收入问题上不可避免的冲突提供了可能性。没有任何一个社会可以完全实现经济平等、社会平等和机会的平等,但是工业化却为减少经济和社会的不平等、增大机会的平等提供了必不可少的条件。而且,它本身就蕴含着一种平等的要求。它既依赖于日益增长的技术和知识,同时它所创造的财富也为青年人和穷人提供了受教育的机会而又不损害其他社会集团的利益,所以平等与等级的协调就内在于工业社会的要求和结果之中。"资源的增长和不平等的减少对人和社会的原有状态都没有损害,它使前者处于不稳定之中,而使后者处于等级之中。"[③]

机会平等的政治前提是自由。阿隆对于自由主义所持的非经院式的观念使他能够对自由作出一种更丰富、更有概括力的定义。他认为,自由不仅包括消极自由(不妨碍他人)和积极自由(参与),而且包括另一种自由,即在自己面前拥有未来,有机会通过必要的牺牲来改善自己的生存条件,而不是由于自己的出身被束缚

① 参阅阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 498 页。

② Aron, *Espoir et peur du siècle: Essais non-partisans*, Paris: Calmann-Lévy, 1957, p. 91 - 92.

③ Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy, 1955, p. 165.

于社会金字塔的底层。自由把人们从习惯中解放出来,并开拓新的实践的前景。从社会的角度来讲,这种自由也就是批评的自由,是对通过权衡和探索来追求真理的行为不加束缚的状态。不是普选权这个新颖而值得争论的政治制度,不是议会斗争这个政府进行决定的程序,而是探索和批评的自由,才使现代社会拥有世俗权力和精神权力,即对国家权力的限制以及大学的自治。所以说,对于西方文化来说,自由具有结构性的特征,它不仅反映这种文化,而且界定这种文化,它不仅是制度的创建者,而且是价值的源泉。正是自由为我们提供判断是非的视野,增加了传统和社会力量独立性的支持。只有自由才赋予了一个社会以道德的意义,它是我们文明的精髓。"一个真正的西方人从我们文明接受来的只有自由,它是这个文明遗留下来用以批评自身并为自身的提高留下发展机会的东西。"①

工业化及其所带来的平等和自由,是工业社会最重要的现实条件,它为协调平等和等级之间的关系提供了可能性,但它并不能自动地起作用,还需要政治制度的安排来保证其执行,而政治制度的选择又必须与这种现实的社会条件相符合。

在工业社会基础之上建立起来的政治大厦,其结构要涉及托克维尔提出的古典性问题。托克维尔认为,所有现代社会都在发展平等的条件,但它们的政府形式则可能是专制的或是自由的。现代社会注定是工业的、商业的和民主的社会,但它是自由主义的还是专制主义的,要取决于政治制度。

在工业社会这同一舞台上展现的是两种不同的政治制度,也是工业社会条件下可供人们选择的两种理想类型,即"多党立宪制"(constitutional-pluralist system)和"一党垄断制"(monoplistic-party system),前者以西方民主社会为代表,后者以苏联社会为代表。阿

① Aron, *L' Opium des intellecturels*, Paris: Calmann-Lévy, 1955, p.69.

隆指出:"我们不要忘记苏联和西方,工业社会这两种版本的代表,宣扬的是相同的价值,它们都以开发自然资源、提高生活水平、控制富裕为目标。在政治上,它们竞相声称自己才是民主主义者,人民自由和大众政权的支持者。"①而且它们事实上还分享着某些共同的价值:经济发展和一般公民资格既是所谓的大众民主体制的特征,也是所谓的西方民主体制的特征。而且,就政治制度层面上来看,两种模式都有着各自的优缺点。多党制使政治争论合法化,并且给予被统治者以更多的保护,但同时与生俱来地存在政治冲突和腐败的危险。一党政体则暗示着统治集团的官僚一体化,并建立意识形态的遵从,但也不可避免地存在极权主义的危险。两种政体类型所遵循的价值都符合现代工业社会的现实条件,都有各自的合理性,但它们所主张的政治制度又都有各自的优缺点,没有哪种政体是完善的,可以说,"倾向于一党政体的专制而否弃议会讨论的缓慢……并非是荒谬的。"②所以,单纯就价值及其政治制度本身作形而上学的道德批判,难以确定我们应该如何选择。

社会学分析方法既然将社会条件与价值理想相联系,那么我们就应该从每种价值所导致的可能结果上来分析二者的合理性及其程度。于是,阿隆在此引进了另一种方法,即比较的方法。比较就是考察它们各自宣扬的价值与各自主张的政体可能导致的结果之间的关系,从而确定哪种政体才能真正保证自由,从而促进平等与等级的协调。

多党制充满走向寡头统治、政治煽动的危险,而且在解决国内和对外问题中的效率也很有限。阿隆将这种不完善称作"事实的不完善",即在实现价值的过程中产生的缺陷,并不是内在于体制

---

① Aron, *War and Industrial Society*, tans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 169.

② Aron *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, p. 169.

中的。多党政体则暗示着对立和对话是合法的，并且因为每种观点都值得挑战，所以每种观点都不能以暴力强加给社会。而一党制的情况则与此有着本质的不同。这种体制宣称单一教条的存在是合理的，因为社会是单一的，在基本问题上不存在冲突。它也宣称自己是民主的，因为执政党以人民的名义来行动。当然，从它向社会只灌输一种教条的行为可以看出来，它其实是承认社会并不是单一的，如果开放言论自由的话，在基本问题上也会有冲突。在阿隆看来，这种不完善与这种体制的基本要素是联系在一起的，它就内在于一党专制政体中。专制政体暗示着将一种意识形态作为终极真理的可能，以及这种意识形态的承担者用足够强大的力量来维护这种教条的可能。

在此，阿隆的论述是值得商榷的。既然从社会效果上来考察两种政治制度都是不完善的，为什么说西方民主制度的不完善是事实的不完善，而苏联社会主义的不完善就是内在于制度本身的呢？而事实上，既然是多党制，就不可避免地存在政党竞争、寡头统治和政治煽动，而这一点却被阿隆轻描淡写地一笔代过了。显然这也是出于主观偏见的结果。用阿隆历史哲学来解释，可以说这是观察者的主观性影响了认识的客观性。阿隆亲自实践了自己所反对的错误，可惜他对此竟浑然不知。

阿隆分析的结果显然是倾向于民主政体的。它符合工业社会的现实条件，有着深刻的社会基础。政体的社会民主性取决于工业社会的多元性。正因为工业社会是多元的，“这个社会的人类真理就是交往、同意、敌对或冲突。因为多元社会接受对话……所以，如果不是任何集团都不能僭称掌握着终极真理的话，那么至少也不应该让任何一个集团拥有足够大的权力，来运用暴力将这种以终极真理面目出现的东西，强加给人们去遵守。”[①]所以，只有多

① Aron, *La lutte de classes*, Paris: Gallimard, 1964, p. 366.

元立宪政体才能保证自由,为人们提供机会的平等,从而促进平等与等级的协调,保证社会结构的合理性。

既然任何选择都是特定的和有限的,都基于具体的社会条件,那么阿隆并不认为,适合西方工业社会的政治制度也同样适用于不发达国家。他对多元立宪政体的选择并不是重要的,也不一定适合每一个国家的国情,重要的是他为我们提供了一种政治思考的方法。他区分了诸如自由主义、言论开放和统治者对被统治者意愿的尊重等价值理念,以及诸如政党、选举和议会等具体的政治制度;前者是现代工业社会普遍适用的,而后者则只适用于特定的社会历史条件。或者说,阿隆政治思考的核心就是:把价值、目的或理想形式化,同时使具体的政治制度处于不确定的地位,政治制度的选择则取决于现实的社会条件,通过对价值与其可能的后果之间关系的科学分析和比较,来确定哪种政体真正符合社会的现实条件和道德要求。

阿隆的社会学分析方法通过把社会条件和政治选择联系起来,一方面破除了价值的绝对性和意识形态的迷信,避免了历史决定论,另一方面又把科学与选择、社会政治学与政治决定结合起来,避免了韦伯式的激进相对主义和非理性主义,把价值和政治选择置于理性的基础之上,从而形成自己的理性多元论。这是阿隆进行政治分析的哲学基础,也是他对现代政治思考的根本贡献之所在。

第三节　哲学家的责任

韦伯从科学与价值、“责任伦理”和“信念伦理”的区分出发,认为在信仰和理性的统一已成往事、信仰已遭理性“除魅”的时

代，学术应和政治分离，一个以学术为业的人，绝对不可以再去充当新时代先知的丑角了，他所能做的仅仅是力求保持"头脑的清明"并努力传播这种清明。但是韦伯的理论面临这样的两难处境：人们难以在信念伦理和责任伦理之间找到一种平衡：要么流于没有信念的机会主义或政治冷漠，要么受到各种虚荣或怨恨情绪的鼓动，将自己的理性交付给政治的狂热。在批判了韦伯的相对主义之后，与之相应地，阿隆也提出了自己对学者的要求。与哲学上在决定论和相对主义之间寻求真理一样，阿隆认为，哲学家的社会责任也应当是处于终极理想和历史相对主义之间的一种态度。

那么，哲学家面对政体、政党和历史性的冲突，应当采取什么样的态度呢？

阿隆认为，现代哲学家所面临的问题可以追溯到古希腊时代。很难说古希腊各城邦都属于一个共同的文明；它们是分属于不同政体的。各城邦内部也有着不同的政治集团，坚持不同的意识形态。它们眼光向外，从常常是敌对的城邦那里寻求适合自己愿望的政体形式。这样，各城邦的内部斗争和城邦之间的斗争纠缠在一起，利益冲突被夸大和曲折地表现为意识形态之争。百家争鸣的局面构成城邦生活的重要方面。在其中，哲学家首先是作为发言人而存在的。如同船员掌握航海法，木匠知道怎样锯木头，医生知道怎样疖救人体一样，他自称掌握着关于善恶的、超乎知识之上的"科学之科学"。他不支持任何一个政治集团，而是崇奉价值的相对性；他能够掌握真和善，又与历史相对主义迥然不同。他把自己城邦现行的法律看作不是绝对的而是相对的；他的雄心是要发现最完善的并且普遍适用的法律。这样，他就面临双重的危险：一方面，他能否找到这样的法律呢？另一方面，即使他成功了，他能否用这种最完善的体制来裁定事实呢？也就是说，他企图探寻最完善的体制，有可能导致极权和暴政；而他用这种构想出来的完善体制来评判事实，也有可能走向诡辩论和怀疑主义。哲学家与诡

辩家有着许多共同点：他们都不把现行的政体看作是最完善的，而关注习俗和制度的相对性；他们都从事对制度的客观性研究和解释，即我们所说的社会学的研究。无论哲学家怎么把自己的理想制度付诸实施，都很难与诡辩家区别开来。而一旦他选择支持政治集团中的一方以实施自己的改革计划，他就会失去理智，陷入行动的不确定性之中。[①]

至此，对于哲学家的责任，阿隆至少可以明确地作出这三方面的肯定：

> 哲学家为人们树立尊重法律的榜样(苏格拉底选择了就死)。哲学家教人们超然于一时一地的律令。哲学家在这个世俗世界的混乱和多样性之外寻求永恒的真理。[②]

在阿隆看来，在现代社会，技术工匠和诡辩家大行其道，而哲学家的境况则日渐式微。现代社会在科学知识、自然资源的开发利用和生产力的发展方面，无疑都有着不可比拟的优越性，但是在思想方法和道德观方面并不比古代高明多少。如果一个哲学家想参与公共事务而又对政治漠不关心，这有可能吗？他依据什么去倾向于公有制或私有制呢？所以，这不是一个哲学问题，而勿宁是一个社会学或政治学的问题。如果一个哲学家将自己置于政治家的地位去思考问题，那么他就不会只限于空谈了。对政治或经济的漠视也就意味着对哲学的漠视。技术工匠和哲学家的分离造成

---

① 参阅 Aron, “The Social Responsibility of the Philosopher”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 250 – 51.

② Ibid., p. 251.

了现代思想的这种境况。[①]

对于哲学家和空想家的不同，阿隆将其归结为历史维度的差异：

> 以我看来，最大的不同在于它以历史的概念获得了另外一个维度。我们不能被简化为在历史相对主义和终极理想之间的徘徊。或者这样说，历史的多元性不是在永恒的"理念"世界中而是在未来社会中才可以被克服的。冲突无论怎样激烈，都将变成实现协调的工具，踏上向无阶级社会前进的道路。
>
> 哲学家和空想家可以继续柏拉图式的对话，但是前者不是求助于"理念"而是求助于历史整体或未来，而后者或局限于一个特定的社会或屈从于价值的混乱状态，无视变化的规律和未来的真理。[②]

从历史的维度看，现代空想家步古代诡辩家的后尘，无视现实和历史发展，不是从历史过程中寻求确定性，而是局限于意识形态之争，以主观设想出来的终极理念来裁量现实。阿隆试图复活古代哲学家的传统，要求现代哲学家把哲学"理念"和专业技术结合起来，从历史的维度来探寻真理，在历史决定论和相对主义之间寻找自己的立足点，从而实现哲学家理应承担的三项任务。

但是，在现实中是否存在这样一个中间领域呢？或者说，哲学家如何在这样的困境中追求真理呢？

阿隆认为，这个中间领域应该说是存在的，但是，"在历史相对主义和终极'理念'之间的冲突性选择，并不能一劳永逸地被克

---

① Aron, "The Social Responsibility of the Philosopher", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p.253.

② Ibid.

服，而只能通过日复一日的哲学思考来克服。”[①]任何普适性原则应用到现实领域都不可避免地会产生不确定性。哲学家既可以不承认抽象原理在特定时期所具有的意义，也可以不承认它的永恒意义。但是哲学家们对这些原理的历史方面和永恒方面的讨论并非是毫无结果的。这是反对简单化的教条主义的谨慎态度，是通向政治和伦理探索的正确途径。但是历史主义有可能将哲学家拉向诡辩家的阵营，哲学家们为克服彻底的相对性而假定终极理想的做法，又可能导致决定论。所以，哲学家所面临的总是这样的两难困境：要么贬低终极价值，从而走向彻底的相对主义；要么肯定一个体制的绝对价值，从而陷入狂热主义。其实，任何一个现代社会无不宣扬着共同的价值，如生产力的发展，反对先天的不平等，保证公民的法律和道德的平等。但是，并没有一个社会能够完全实现自己的诺言，将一个社会绝对化，既没有事实的根据，也没有哲学的根据。因此，就政体类型所进行的形而上学之争并不能克服这种两难困境。“历史维度的作用就是将这种特殊和普遍之间的对话投射到时间当中去。通过时间，通过斗争和暴力，而不仅仅是通过消解终极性的对话，寻求‘理念’的研究才能得以进行，政体才能得以确定，并且在这样的社会中，公民才能依照道德和明确的法律去生活。”[②]

这样，阿隆通过对历史不确定性的强调，就从历史或然论走向政治社会学，主张哲学家通过对现时政治的分析来作出选择，从而克服所面临的两难困境：

---

① Aron, “The Social Responsibility of the Philosopher”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 254.

② Ibid., p. 257.

> 总之,我们的意思是说,是历史而不仅仅是'理念'才给予了哲学家以理想化一种体制而咒骂另一种体制的权力。我们还认为,哲学家对一种制度的判定参考的是抽象的原则,但也暗示着一种基于事实和因果关系的判断,这更多地意味着社会学而不是哲学。……对一党制或多党制的意见基于对制度所作的对比性和客观性的研究之上。这样,哲学家只要指出对于他们所宣扬的目标来说,在一个制度中或在另一个制度中哪些是缺乏的就可以了。①

在阿隆看来,哲学家首先应对哲学负责。他对哲学和真理有多么负责,他就对社会有多么负责。首先,哲学家既然为理想所吸引或盯着高远的目标,就不能像头脑简单的人或狂热分子那样,赋予自己社会的法律以绝对的价值。即使哲学家要求遵守具体的法律,他也应将自己的哲学观点置于更基础的地位,随时可以走向对法律的不尊重。有人设想,哲学家可以遵守法律,但可以不尊重法律。这是否可以呢?对此,阿隆反问道:"在肆无忌惮的人横行霸道的时代,在法律(它至少暗示了形式的普遍性)从某种意义上来说已经消失的地方,一定教人们遵守法律吗?如果要作出屈从还是反抗的决定,哲学自身是不能给予什么指令的。……如果一个哲学家限于哲学的深思而不问世事,那么他的行为应该不会触犯法律。"②

的确,这不是一个哲学问题,而是一个社会学或政治学的问题。但是,阿隆的着眼点只是在西方,而没有看到(至少他没有讲出来)另外一个世界的情况。其实,在特殊的国度,特殊的时期,思想也会有罪的。在这样的情况下,是不是反抗不是由你自己决定

---

① Aron, "The Social Responsibility of the Philosopher", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 257.

② Ibid., p. 258.

的，而是只要你独立思考，就会由权威来判定你是反动的。这就不再是个道德要求问题而勿宁是个事实问题了。这样反倒证明了阿隆的主张是完全正确的。我们也可以从他坎坷的一生找到理论主张的注脚。他常常语出惊人，掀起一次又一次的争论，左派和右派都把他当作敌人，戴高乐对他也有几分敌意，甚至整个社会都对他侧目而视，但他仍然坚持孤身奋战，虽面临生命之虞亦义无反顾，而结果则是，他赢得了真理，也赢得了人们的尊重。阿隆以自己的哲学和行动为想以良知进行思考的知识分子树立了榜样。

其次，阿隆认为，哲学家也应当同时是技术工匠。他常常以普遍真理的形式提出谨慎的建议，这种建议可能是永恒的，但肯定是有争议的。有时他可能混淆目的和手段、特殊和整体，并且不能严格区分和正确看待历史和普遍以及暂时的制度和终极社会的制度之间的关系。他认为这种制度是可以设想的，但并不是具体地可预测的。对哲学家的要求，也就是对哲学的要求，

> 因此，哲学是手段和目的、相对主义和真理之间的对话。如果哲学中断对话而去支持这种或那种体制，那么哲学也就不再忠实于自己了。哲学忠实于自己和自己的社会责任，以至于当体制之间的对立统一能够突出思考者的地位时，它就拒绝牺牲其中任何一种体制。①

最后，在自己应承担的社会责任和权威力量强加于自己的责任之间，哲学家应该如何抉择呢？阿隆认为，哲学家应当在暴政之下努力保持自己思想的自由。我们这个时代最令人不安的特征就

① Aron, "The Social Responsibility of the Philosopher", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 258.

是，任何政府都不满意群众消极和冷漠的顺从。他们需要的是被所有人，被那些拥有坚强的理性来蔑视他们的人所热爱、赞颂和崇敬。而事实上是，“暴君越是遭到人民的首疾心恨，越是被那些谋划其死亡的人奉若神明。”[①]尽管如此，政府仍然要求哲学家不仅仅自己顺从还要把这种顺从论证为合理的。如果迫于形势作出表面的让步，哲学家是不是会形成人格的分裂呢？阿隆相信，“即使暴君以科学为武装，精神终归要远离暴君，保持自己的自由的。如果哲学家本质上是一个追求真理、拒绝高压的人，我们就可以说，在我们这个世纪，他经常会受到威胁，但永远不会被彻底压垮。”[②]

素以冷静著称的雷蒙·阿隆，在此则以充满激情的语言，发出反抗权威的宣言。这是理性思考之后的震颤，是对民族兴亡、人生荣辱的集中表达，是一个真正知识分子痛苦心声的迸发。在此意犹未尽之时，我们不妨再引阿隆的两段文字，以作为我们本节和本章的结束语：

> 无论他思考世界还是参与行动，无论他教人以遵从法律还是尊重权威的价值，无论他鼓励反抗还是力主改革，哲学家都要在体制内和体制外彻底表达自己的号召，分担自己所选定政党的风险而不是其幻想。只有等到他去分享空想家们的狂热主义或怀疑主义的那一天，等到他赞同以神圣化的价值去进行哲学探索的那一天，他就不配哲学家这个称号了。如果为生存计而使用权威们的话语，没有人会指责他。作为权贵的忠告者，并真诚地相信某种政体符合历史的逻辑，他就会

① Aron, “The Social Responsibility of the Philosopher”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 259.

② Ibid.

参加斗争并接受其条件。如果他转而不再追求真理,或者他怂恿头脑发热的人们相信自己掌握着绝对真理,那么他就弃绝了自己的号召。哲学家就不复存在了——所剩的只是技术工匠或空想家。富于手段而贫于对目的的认识,人们将在历史相对主义和狂热即不假思索的依附于一项事业之间摇摆。

哲学家进行着自我和他人之间的对话,以期积极地克服这种摇摆。这就是他的匹夫之责;这就是他对社会的责任。[1]

*　　*　　*　　*

雷蒙·阿隆拒绝陷入决定论和相对主义之间的紧张关系。他一方面拒绝决定论,另一方面拒绝相对主义;不放弃人的自由,同时也不放弃道德导向。他试图树立的是多元合理性的观念。他承认价值是多元的,但每种价值选择又都是理性的。但是,这种走钢丝索似的中立立场,自有它的危险性,一旦历史批判哲学失去探讨先验的可能性,它寻求的最终目标便消失了:或者理性融于历史中,或者它成为先于历史思想而存在的一个公设,即先验理性。他为每种选择都赋予各自的理性依据,但各种理性依据之间的关系仍是多元的和相对的,并不存在决定一切的唯一真理。这样,理性就融于历史中。价值所依据的理性只能为自己选择的正确性作辩护,并不能判断哪种选择更正确,从根本上来讲,选择仍然是盲目的、任意的和无根基的,即非理性的。也就是说,用非理性来选择,用理性来论证。这离韦伯并不远。

由于缺乏一个理想目标作为人们政治行为的指向,所以阿隆只好从政治制度可能导致的社会后果来进行判断和选择。但是,

---

① Aron, "The Social Responsibility of the Philosopher", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 259.

这种社会学的方法只能在政治制度和社会现象之间建立一种或然的关系，而不是因果必然性的关系。由于理想目标的缺席，人们并不能从社会后果来推论出一种政治制度的内在本质，也不能确定这些社会后果是否是可以忍受的，因而分析社会后果并不能为人们的选择提供确定的指导。阿隆的这种思想启发了萨特后来的存在主义。与萨特主张人自由地选择并承担选择的后果一样，阿隆主张从社会后果来判断政治选择，同样也表现了人生的无目标性。没有一个终极理想作支撑，人仍然是盲目的，依据哲学假定或主观信念来选择和行动。这就是为什么阿隆倾向于西方的政治制度而却提供不出明确理由的原因。

但是，阿隆同时又不甘心于人生的这种无目标性和平庸性："意识到死亡存在于生命的每时每刻，知道自己的生存是唯一的和有限的人，倘若他还想活着，就应该为某个目标献身，认可它的价值，使自己从属于它…… "[①]这样，就必须假定先验理性，才能使介入历史具有意义。可见，在阿隆那里，这种先验理性与融于历史中的理性之间仍是一种紧张关系。在先验理性和融于历史中的理性之间如何找到一个平衡点，仍是我们今天思考的课题。或许这的确是一个无法解答的形而上学之谜。阿隆在《引论》中最后几句话，道出了20世纪末人类的生存境遇。人是上帝和已消逝的思想体系的孤儿：

> 人的生命在一个不连续的世界中活动，它不顾生命之有限而采取行动，追寻着逃遁的真理，因而人生是辩证的，即戏剧性的，没有任何确定性，只有不完整的科学和不真实的反映。[②]

---

① 尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社1997版，第124页。

② Aron, *Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson, 1948, p.347.

第二章　意识形态批判

法国文化易于培养出一批专事理想主义的群体。马克思主义自 30 年代初在法国迅速传播，到 50 年代初已形成一股强大的思潮。以萨特和梅洛－庞蒂为代表的左翼知识分子以存在主义歪曲和篡改马克思主义，用以批判社会，鼓吹暴力斗争，使之由一种学说变成一种意识形态，作为评判其他思想和思想家是“进步”还是“反动”的标准。马克思主义在左派那里变成一种“世俗宗教”（secular religion），使大批知识分子陷入理想主义的政治狂热。萨特声称马克思主义是“我们时代不可超越的哲学”，梅洛－庞蒂为斯大林的大清洗作辩护。作为一个“介入的旁观者”，阿隆深感对意识形态加以批判的必要。早在 30 年代末，阿隆就开始了他的意识形态批判，以澄清左派的马克思主义和真正的马克思主义的区别。到 50 年代中期，阿隆感到对世界总体系的无条件信仰正在动摇，以一部《知识分子的鸦片》，集中批判了左派的错误思想。

当时的社会背景为阿隆的意识形态批判提供了现实的必要性，而他的历史哲学所确立的思想立场，又为这种批判提供了逻辑的可能性。

阿隆的历史哲学为他的意识形态批判提供了理论基础。阿隆以历史客观性的限度确立了历史认识和历史发展的或然性和多元性。他认为，各种理论都是对部分真理的认识，历史发展并不按某

一理论所确定的方向进行，而是有着多种可能性，因此没有任何一种学说可以被称为绝对真理或终极真理。在反对决定论的同时，阿隆指出，人类生活中不仅有思想的部分，还有行动的部分。正是在行动中，人们才以自己的理性来选择自己的社会制度和未来命运，意识形态只能使人们陷入理想主义的狂热，失去理智，无视社会现实。因此，历史哲学既是历史认识论，又是他的政治哲学的引论。阿隆将自己的历史哲学延伸到政治思想层面上，就构成对意识形态的批判；继续延伸到政治制度的层面，就构成对极权主义的批判（对此，本书将在第三章论述）。

阿隆意识形态批判的对象并不是共产党人，而是自称共产党同路人的左派知识分子；不是真正的马克思主义，而是被左派歪曲了的庸俗马克思主义，才激起阿隆的愤怒。阿隆进行意识形态批判的目的在于：阐明知识分子的态度，指出他们一旦陷入所谓正统教条的迷阵，就无情地指责民主制度的缺陷，却准备容忍最大的罪恶。阿隆以此破除意识形态的迷信，维护重视现实和行动的政治理性。因此，这种批判绝不是如萨特所说的那样是反共的，①而恰恰相反，可以说这是马克思主义的批判，因为马克思一向越过空谈和幻觉去探究真正的实践。批判世俗宗教，回到青年马克思，正是阿隆进行意识形态批判的初衷所在。

下面我们就分三节来论述阿隆的意识形态批判。在第一节中，我们将论述阿隆从历史哲学出发确立社会科学客观性的限度，从而在社会科学方法论层面上，反对把任何理论变成意识形态和终极真理；在第二节中，我们将论述阿隆在政治学层面上对意识形态和世俗宗教所作的批判；在第三节中，我们将论述阿隆从社会学

① 萨特曾经含沙射影地骂阿隆："反共的人是条狗，我坚持这样看，我将永远这样看。"参见尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社 1997 年版，第 215 页。

角度揭露和批判意识形态的社会心理根源;最后在本章结论中对阿隆的意识形态批判作出评价。

第一节 客观性和社会科学

可以说,阿隆对社会科学客观性的论述是他进行意识形态批判的前奏。意识形态就是把一种社会科学理论奉为绝对真理,并用来指导人们的行动。阿隆从历史哲学出发来确定社会科学客观性的限度,指出社会科学理论的多元性和不确定性,从而拒斥决定论,反对将任何学说绝对化和意识形态化。

阿隆试图揭示,社会科学既具有可能的客观性,又具有不完整性,以科学的方式构建的客体与探索事实的主体之间具有不可避免的相互作用。阿隆以经济学为例展开讨论。经济学研究的是人类的活动,这些活动遵循着从目的到手段的逻辑;也就是说,它"通过赋予经济学主体以一种严格的理性来重构他们的行为。"正如阿隆所说,"理性重构"是社会科学的基本步骤,但是这种方法也包含着"明显的危险":经济学家们太容易将模型和理想混为一谈了。他们假定经济学理论既是科学性的又是规范性的,既表示着经济事实的科学规律,又表示着政治经济的必要规则。而且,他们关于自由交换的理论模型代表着"与我们的现实世界相去甚远的理想世界。"[①]由此,他们从理论滑向教条:由于经济学家们未能正确区分理论模型和行为规范,经济学理论的客观性因而大打折扣。

为了说明问题,阿隆考察了经济学家们在研究失业问题时所

---

① 以上参见 Aron, "Remarques sur l' objectivité des sciences sociales", *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 164 - 66.

使用的三种模型。第一种是统计学的方法，它试图建立失业率与地区、工业、工种和工人年龄等变量之间的联系。阿隆指出，尽管这种方法“在经济学中如同在所有科学部门中一样是不可或缺的”，但是它并没有多少说服力。[①] 第二种是凯恩斯的“总体理论”(general theory)。它同时提出了逻辑的和经验的问题。阿隆认为这种理论在逻辑上和在经验上不一定都同时是正确的。凯恩斯主义提供的动态平衡模型，只有在它确定了充分就业赖以实现的所有变量，并从中挑选出某些机制和联系时，才是正确的。这只是一种逻辑的可能性，而凯恩斯并没有充分证据说明实际情况的确如此。[②] 最后，西米昂(François Simiand)所提倡的非理论性的经验分析方法也存在很多问题。西米昂认为研究活动完全可以脱离概念或意识形态问题。在阿隆看来，这种观点是完全错误的，因为理论概念不可避免地要进入研究设计中，而统计数字也总要得到理论的解释，联系或恒常性绝非是“镶嵌”于统计数字中的。[③]

这三种经济分析模型都未能“穷尽事实”。人们不断运用各种不同的方法来解释经济行为，说明经济学理论的不确定性。造成这些不确定性的原因不在于经济学家们的不称职，而在于经济事实的复杂性。经济学的主体是人，而只有当他们遵循理性的时候，他们的决定才是可理解的；但是阿隆发现，事实上，人们并非总是理性的。因此，这种分析就涉及阿隆所说的经济学的历史维度问题：

> 经济学既是理论的也是历史的科学。它是历史的，因为它所涉及的事实不能被缩减为总体。它是历史的，因为总体

---

① Aron, “Remarques sur l’objectivité des sciences sociales”, *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 168.

② Ibid., pp. 172 – 74.

③ Ibid., pp. 175.

只适用于时空框架中，而这种时空框架是以经济和社会系统的特殊性为标志的。最后，它是历史的，还因为它起源于历史的事实，即人类及其变化的事实，这种事实也正是它要试图把握的。正是由于复杂的交换活动和资本主义经济，经济学才出现并繁荣起来。它在起源和目的上都是历史的，因而它也要分享它试图解释的那个过程的命运。①

阿隆从这种“历史性”得出了标志社会科学独特性的两个特征：

社会科学是研究人类行为的，这种行为只要遵循一定的理性就是内在地可理解的。因此，社会科学基本上是概念性的，偶或也是数学性的。它们诉诸于数学技术以达到良好的效果，但是仍以理解（即对人类意识的解释）为目的。而且，恰恰因为人处于科学探索的中心，所以社会科学拥有不止一个参考体系供其利用；它们并不构建一个规律的大厦，以便从总体或基本的关系中演绎出特殊的关系。一旦它们用各种部分性的关系组成一个混合物时，它们就达到了一个单一的总体。比如，正是一个经济制度的整体才提供了统一性的原则：但这只是范围的一致性（horizontal unity）而不是演绎体系（deductive system）。最后，这两个特征既可适用于主体的好奇心也可适用于客体的本质；他们来自历史事实的本体论，即它们共同的本质以及主体和客体之间的特定关系。②

① Aron, “Remarques sur l' objectivité des sciences sociales”, *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 180.

② Ibid., pp. 180.

经济学尚且如此，涉及其他社会科学时，这种不确定性就更加明显了。不可能存在抽象的理论经济学意义上的"抽象的政治学理论"。"永恒的政治学"是与"历史性政治学"相对的。这种社会学试图揭示普遍有效的规则，用以指导人们获取和保持权力；而权力的本质以及获取手段，则随社会的不同而不同。而且，为了理解人类的行为，必须重构其动机，为了重构人类行为的动机，又必须重构特定的政治体制。这样，与理想的经济模型一样，这种特定的政体类型也不是对事实的完全反映。当然，阿隆承认对这些部分的重构是可能的，这有点像韦伯的理想类型（在韦伯看来，这是社会学中最具特色的方法）。但是，他又认为，由于缺乏明确的目的和可计量的手段，缺乏包容连续活动的单一模型，对政治活动的理解终究是含混的，这种含混性也正是人们日常理解活动的特征。[①]

社会科学试图达到客观性而又与主观意义（这种意义是人类赋予自己行为的）相关联。这样的科学就不可避免地带有微妙的逻辑难题。在此，阿隆考察了两个主要困难。第一个困难是不确定性：在从表征向意识，或者说从可见符号向意图运动的过程中，潜在着一种不确定性；这是各种解释规则得以存在的前提，而且也意味着各种解释理论都只不过是一种或然性。第二个困难是含混性：既使有人宣称对"意识现象"（phenomena of consciousness）不感兴趣，而只关注事件（events）即纯粹的行动，这些事件也必须通过概念来把握。这种不确定性和含混性暗示着"解释的多元性"（plurality of interpretations）。这在社会科学中是不可避免的，因为，无论一个人是在思考一个行动还是在思考一个普遍现象时，其他的解释总是可能的。如果说经济学理论是对一个问题的展开或对一种情境的阐明，那么对政治事件的理解，同样是在一定条件的

① Aron, "Remarques sur l' objectivité des sciences sociales", *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 182 – 83.

基础上对一系列行动的重构。阿隆认为,不能说主体性在对事件的解释中就一定具有倾向性,也不能说就一定毫无影响;一旦解释不能把握潜藏于人们的决定之中的所有条件或动机时,倾向性就参与进来。或者,当解释不是着眼于行为对行为者而言所具有的意义,而是着眼于行为对观察者而言所具有的意义时,这些解释也是具有倾向性的。无论在日常生活中还是在科学中,所谓客观性就是企图把自己置于他人的位置;这就要求社会科学家设身处地,从对象本身出发来理解对象。无论是理解一个人,理解一个时代还是理解一个文明,都应如此。但是,阿隆发现,这种客观性只不过是一种理想:社会科学家对人们的生活和创造活动感兴趣,但是如果不对这些进行重构就不能显现其意义,于是在这个过程中就产生了选择的空间,而这个选择的空间正是阿隆在分析经济学时试图确立的。至于政治科学,这种选择空间就更大:"与经济事实的量的决定性相对照,政治事实则是非决定性的。后者只存在于行动中并通过意图表现出来;它在不同的意识中被折射出不同的样子,并且只有在社会科学家的意识中并通过社会科学家的意识才能达到可理解性。"①

阿隆强调,解释的多元性原则并不意味着所有的解释都是任意的,或者说真理的超然性就不复存在了。阿隆并不否认每一种解释与其他的解释一样都是合理的,他只是以此来拒绝社会科学家将自己的理论宣称为唯一科学的从而自封为绝对真理的做法。比如,实证主义哲学就总是喜欢将自己的"一己之见"变成教条主义哲学。涂尔干(Émlie Durkheim)的社会学只不过是把道德规则作为社会事实来研究,但是一旦当他将自己的理论假设当作科学规范时,他就开始有倾向性了,接受了一种连他自己的研究都无法

① Aron, "Remarques sur l'objectivité des sciences sociales", *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 184 - 85.

证明的"道德哲学"——其实,他所有的结论都蕴含在他的假设之中。就此,阿隆指出了一个为大多数社会科学家所讳言的事实,那就是:在社会科学中,所有的分析方法和概念体系都基于一种特定的哲学观点。也就是说,所有社会科学研究都是以某种哲学假定为前提的。因此,要努力保持其客观性,社会科学家必须认识到自己观点的特定性和局限性;否则,他只能是一个哲学家。[1]

至此,阿隆做出如下结论应当是合理的:

> 社会科学的各个学科都拥有相同的目的:以一种客观有效的方式来理解社会活动的"主体性意义"。它们都以相同的方法即"理性化的重构"达到了这一点;这保证了它们拥有一种"假设的客观性",这种客观性总是有着前后一致的逻辑秩序,但实际上这种逻辑秩序是有变化的,这种变化取决于事实对于解释活动影响的大小,或取决于社会科学家享有自由的多少。我们已经在其他地方详细讨论了这种自由的限度;现在只这样说就够了,那就是:从理论上来说,尽管结论是有倾向性的,甚至对事实的重构是与社会科学家的心灵相联系的,但也不足以摧毁结论的普遍有效性。因为历史事实从来没有在人们的意识中单独存在过;它由于某些人的意识而存活,并被另外一些人所理解,它随人们的意识而变化,但从没有被人们完善地构建过。[2]

阿隆的这种分析势必会激怒那些坚持实证主义信条的社会学家们。而事实的确如此。当阿隆在《历史哲学引论》中表达这种反实证

---

① Aron, " Remarques sur l' objectivité des sciences sociales", *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 186.

② Ibid., pp. 186 – 87.

主义的思想时，就使自己的博士论文答辩会变得唇枪舌剑，“对话必不可少的礼貌多次让位于主考官抑制不住的气恼。”[①]我们知道，孔德的实证主义原则就主张将自然科学的逻辑方法运用于社会现象。作为孔德的信徒，涂尔干确立了这样的信条：把社会事实当作物体来对待。实证主义社会学家们确信，社会学不同于具体的社会科学部门，它应该把社会看作一个整体，运用类似于自然科学的手段来研究；它应当探求社会现象的规律，通过对各种文明的比较研究，来确定人类发展的方向及其阶段。针对这种情况，阿隆集中批判了实证主义所尊崇的因果优先性理论。比如，对于密尔(J. S. Mill)来说，首要因素是“人类沉思能力的状况”；对于马克思来说，首要因素是生产力的状况，或者生产关系的状况；而对于涂尔干来说，首要因素则是社会形态、人口数量和人们的命运。阿隆指出，社会学家们确立各不相同的首要因素，这种做法本身无可指责，但是他们都未曾触及一个基本问题：能否发现历史的一个首要动因？阿隆试图从逻辑的观点来揭示，第一原因的观念是自相矛盾的：

> 我当然知道，马克思主义接受相互作用的观念，并在“最终意义上”谈论第一原因，而涂尔干的信徒们则讨论实用假设，并且不屑于谈论这些哲学上的细节。但是当所有这些教条主义者们从各自的梦乡中醒来，他们或许会屈尊惠顾这些基本问题的。人们越是认识到原因的多样性，越是软化和缓和某一原因的优先性，这样一个问题也就显得越迫切：人们到底是以什么样的标准来确定第一原因的？实用假设吗？果真如此的话，那么这个假设应当能够被证实或证伪。让一些事实担负第一原因的功能总是可能的；而实际上，实用性的假设

① 尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社 1997 年版，第 115 页。

永远不能被结果所证实或证伪。原因的优先性总显得或多或少是不完整的，优先性将继续存在。因果性分析意味着对各种变量的构建和对恒常性的隔离，而在这种情况下，构建和分析是在各个方向上漫无边际地作出的，因而优先性概念就完全失去了意义。①

从社会学的观点来看，教条式的社会学，与其说是被期盼的东西，不如说是被惧怕的东西，因为它将宣称"无论是自然规律体系还是权威性的形而上学，都具有完全的客观性。"前者暗示着一种历史决定论和一种非人化的历史；后者则易于陷入狂热的绝对主义。在这种绝对主义中，"占支配地位的因素成为造物主，而未来的目标则成为历史的终极目的。"在阿隆看来，"唯一可以令人期盼的统一应该避免这种非人化和教条主义：真正哲学的统一既尊重事实的矛盾又尊重人类的多样性。"因此，至于客观性的问题，阿隆认为，尽管观点的特定性不可避免地限制了结论的普遍性，但是社会科学家可以通过对自己观点的认识来尽力避免这种倾向性。最后，阿隆下结论说："社会科学家的最高道德就是：拒绝所有教条主义并能够做到自我批评。"②

至此，我们讨论了阿隆的社会科学观。阿隆通过对社会科学客观性的限定，揭示了理论解释的多样性和不确定性，拒绝将任何一种学说奉为绝对真理，从而在普遍意义上铲除了意识形态赖以产生的根基。

---

① Aron, "Remarques sur l' objectivité des sciences sociales", *Theoria* (Gothenburg), 5, pp. 190 – 91.

② Ibid., pp. 193 – 94.

第二节　从意识形态到世俗宗教

什么是意识形态？一种理论何以会被意识形态化？意识形态又是怎样成为世俗宗教的？在阿隆看来，当一种社会科学理论作为绝对真理来统御人们的思想时，就成为意识形态，而用来指导和约束人们的行动时就成为世俗宗教。在本节中，我们将论述阿隆对意识形态和世俗宗教所作的具体批判。在第一小节中，我们将论述阿隆对意识形态的定义；第二小节将论述阿隆对意识形态演化的各阶段所作的分析和批判；第三小节将论述阿隆对世俗宗教的批判。

一　意识形态问题

什么是意识形态？这要涉及人们对“意识形态”(ideology)和“神话”(myth)所作的区分。“神话”一词被索列尔(Georges Sorel)用来指“一些模糊的观念，这些观念以一些显耀的词语被固定下来”，并成为一种社会力量。比如，“二百家族”(The 200 Families)、“规划”(The Plan)或者“犹太人的巨额融资”(Jewish High Finance)等口号。因此，“神话”一词更多地暗示着对一组观念所引起的社会后果的判断，而不是对其内容或内在价值的判断。相反，“意识形态”一词更多地包含着对一个观念起源的判断，而不是对其后果的判断。这种对起源的判断借助心理学的概念(比如伪装、神圣化和救赎等)来揭露和破除这个观念。比如，谢勒(Max Scheler)宣称马克思的社会主义明显地表现出“仇恨”情绪。但是阿隆认为，这种“解释”对马克思著作的经济学价值或政治学价值

毫无所言：

> 一个观念是正确还是错误是就它的对象而言的，是看它与事实相对应还是与事实相违背，看它与我们的价值判断相一致还是相对立。因此，我们应该让心理学家去研究怎样使作者更易于被人所理解，而不是让他们研究他的著作……
>
> 心理学批判几乎总要忽视观念的内容（以至于完全消解了它们），因为这种批判优先考虑的（如果不是唯一考虑的话）是这些观念的起因。而且，心理学家在社会中看到的只是个人，或者由个人组成的集团——这些个人或集团之间是相互对抗的。他忽视了制度之网，而正是这些制度把一个社会与一种个人的组合区别开来的。最后，他不知不觉地超越于历史之上，对那些标志着每个时代特征的社会问题所特有的本质漠不关心，断言人们总是保持老样子，因为人们的行为动机是不变的。①

阿隆认为，所有这些错误都可以为植根于历史中的学说所避免，比如马克思主义。但马克思主义引出了另外一个尖锐的问题：当一个人指责别人具有"资产阶级意识形态"时，他怎样避免被指责为具有"无产阶级意识形态"？当论及马克思主义理论中政治因素和经济因素的关系时，阿隆小心翼翼地把"庸俗的马克思主义"（vulgar Marxism）和真正的马克思主义区分开来。他用"庸俗的马克思主义"来指

> 这样一种马克思主义，它自视为科学而不是哲学，并且它的前提是经济基础决定上层建筑。观念最终被解释为生产力

① Aron, "L' Idéologie", *Recherches Philosophiques*, 6, pp. 74.

或生产关系；它们必然与历史的和社会的环境相联系，尤其是与社会阶级相联系。[①]

那么，“庸俗的马克思主义”是怎样产生的呢？阿隆认为，它产生于“唯物主义”的歧义性。首先，以经济学来解释唯物主义，既可以把最终原因解释为直接的，也可以解释为间接的；既可以在唯一和充足的意义上，把它对其他因素的关系称为“决定”(determination)，也可以在优先于其他因素的意义上称之为“制约”(conditioning)。其次，至于思想对世界的反映，如果可以证明思想“再生产”(reproduce)了生产技术或社会关系，那么也可以说这是一种反映(reflection)。比如说，中世纪的宇宙概念“反映”了社会的等级结构。最后，还可以从思想形式追溯到(尽管这会重新引进心理学的解释)特定集团的利益和政治态度。比如说，法西斯主义“表现”了中产阶级的利益。[②] 这种情况说明，把唯物主义直接运用到社会历史领域是有问题的，还必须对具体的社会条件作历史的分析。然而，“庸俗的马克思主义”把自然界的因果性强加于社会历史领域，从而导致

对马克思的本来思想进行科学化的、伪实证主义的歪曲。从一开始，马克思就没有设想经济基础对上层建筑、社会阶级对观念的因果作用，因为他一开始并没有意识到各种因素的复杂多样性；而是从把握整体开始的：借助异化概念，马克思重新发现了历史的统一性，因为他在人的斗争及其创造活动中看到了永恒进化的原则，并且在对这种斗争的超越中，看到了我们时代的历史性任务……

---

① Aron, “L' Idéologie”, *Recherches Philosophiques*, 6, pp. 74.

② Ibid., pp. 75.

> 如果忽视了马克思是基于一种哲学来进行社会批判和理论批判的，如果用因果性解释来代替辩证性的理解，那么就使得这个学说更容易把握，也更积极，但是也从哲学上把它弄得一塌胡涂了。[①]

当然，在马克思的理论中仍然有着"黑格尔主张从绝对的观点来把握历史的思想残余"。但事实上，与普鲁士的君主制一样，"共产主义也不是人类命运的完成"。[②]

于是，阿隆得出这样的结论：

> 任何思想都可以被称为意识形态，不管是因为它的起源（心理学的或社会学的），还是因为它的后果。只要意识形态的批判把自己限定在这样的事实判断内，从原则来讲，它就是客观的。但是，一旦人们使用逻辑或非逻辑，以及真实（与虚幻相对）等术语，把对观念内容的暗暗欣赏重新引入心理学或社会学的分析，那么客观性就消失了，或者至少打了折扣。[③]

由此可以看出，阿隆并不一般地反对意识形态。他认为，把意识形态看作一种世俗信仰或价值取向并无不可："一般而言，价值偏向尽管无法证明，但是它如果不是理性的话，那么也是合乎理性的。"[④]阿隆所要反对的是，把意识形态加上科学的名义，让"某些人以为自己掌握了对历史世界总体和全面的阐释，因而可以预见

---

① Aron, "L'Idéologie", *Recherches Philosophiques*, 6, pp. 77, 79.

② Ibid., pp. 81.

③ Ibid, pp. 82.

④ Ibid, pp. 83.

未来，解决全部问题”。[①] 后来，阿隆对意识形态的定义又稍有变化。他认为世俗信仰的定义弊多利少，于是更加明确地指出：“如果你们参阅《鸦片》的结束语，可以看到我所说的‘意识形态’不是指随便哪个思想，哪个思想和价值观的总合（在这个意义上，谈意识形态的终结是荒谬的），而是指所谓整体阐释历史世界的具有包容性和系统性的特殊形式。”[②]

任何社会科学理论都是基于各自的哲学假设，对历史客观性的认识也是有一定限度的。只要认识到这种限度，那么它就是合理的。其实，意识形态就是超出或者说否认这个限度，把自己树立为绝对真理，并成为支配人们认识和行动的政治思想，使人们无视事实盲目信仰，失去自己的理性和选择的自由。因此，阿隆发现，“只要意识形态中包含神学，包含教会信条，任何政治性的讨论都可以被称作意识形态的争论。在当代，在那些已经不再自称代表上帝的真理和意志的制度下，政治已完全成为意识形态，或者换一种说法，意识形态论点构成了政治的主要内容。”[③]阿隆从维护政治理性出发，必然要反对意识形态的争论。他所主张的意识形态的终结，也就是放弃意识形态的争论，回到理性思考的道路上来。所以，这种对“庸俗马克思主义”的批判，与真正的马克思主义的实质是一致的，客观上恰恰维护了马克思主义。

那么，一种社会科学理论何以成为左派知识分子信奉的意识形态呢？我们将在下一小节中论述阿隆是怎样批判意识形态演化过程中各阶段的理论的。

---

① 转引自尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社 1997 年版，第 250 页。

② 同上，第 249 页。

③ 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 765 页。

二 意识形态的演化

在阿隆看来，马克思被意识形态化的过程可分为三个阶段：马克思的马克思主义、列宁主义和存在主义的马克思主义。阿隆对此逐一进行了分析。

在阿隆看来，马克思与孔德在基本观点上是一致的，都坚持一种进步哲学。“孔德没有错，在两个对立的方面，马克思基本同意他的观点：人与自然的斗争和人与人之间的斗争。当前者以胜利而告终时，后者自然就会减弱。一旦人们能够开发利用自然的力量，他们就再也不想互相杀戮和奴役了。其实，工业主义与军事主义基本上是不相容的。但是，除非阶级和阶级斗争被克服，并且人对人的剥削被消灭，工业社会的本质是不会展现出来的。”[①]阶级斗争学说正是马克思思想的核心，“马克思的社会学是阶级斗争的社会学。”[②]也就是说，“他们之间的主要区别在于，马克思把雇用者和被雇用者之间的冲突看作是最重要的，而孔德则把这种冲突看作是第二位的，是一种社会分裂综合症，将随着组织的进步而得以纠正。”[③]从长远来看，二人都坚持乐观主义。但是，孔德相信通过社会重组，现时社会的弊病就可以被克服；而马克思则认为，资本主义包含着不可克服的矛盾，必须进行一场无产阶级的暴力革命，才能实现理想社会。因此，阿隆把马克思的哲学称为“灾难性的乐观主义”（cata-

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 32.

② 阿隆《社会学主要思潮》，葛智强等译，上海译文出版社 1987 年版，第 197 页。

③ Aron, *The Dawn of the Universal History*, New York: Praeger, 1961, p. 216.

strophic optimism)。[1] 在此,我们需要指出的是,阿隆把马克思主义理解为阶级斗争的学说,跟社会主义国家在极左时期的理解一样,是错误的。阶级斗争是历史发展到一定阶段的产物,并不是整个历史的现象。马克思主义的本质到底应该是什么,由于各国研究者的说法不一,所以仍然是一个需要探讨的问题,但至少不是阶级斗争。

尽管阿隆不是一个马克思主义者,但是他对马克思的尊重,远远超过马克思在巴黎和欧洲知识分子中的那些后继者们的态度。早年的阿隆曾经认真地研读过马克思的著作,并自称为社会主义者。在与萨特等左翼知识分子论战的年代,他还曾经力劝他们,以《资本论》作者那样的认真态度,系统地研究一番政治经济学。即使在批评马克思的时候,阿隆甚至还说:"依我看来,马克思的思想是不容怀疑的。"[2]所以,阿隆对马克思的批评并不是直接说出的,而是包含在他对马克思理论的描述和概括之中。

第一,阿隆认为马克思对历史发展的预言是含糊不清的。首先,马克思关于资本主义的哲学观点和形而上学的唯物主义之间在逻辑上和哲学上都没有必然的联系。[3] 其次,"'资本主义将因其矛盾而消亡,不过人们不知道它将在何时和怎样消亡'这种预测显然不能令人满意。预测一个重大事件但却不能预见其日期及形式是没有多大意义的,或者这样的历史规律至少与自然科学的规律没有任何共同之处。"[4]而且,马克思并没有描述史前时期的结束是什么样的,但是他却唤醒了一种田园牧歌式的但又不确定的

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 5.

② 阿隆《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海译文出版社 1987 年版,第 193 页。

③ 同上,第 191 页。

④ 同上,第 187 页。

未来图景。阿隆认为,无产阶级专政和国家的灭亡只具有一种象征意义,完全无差别的未来社会秩序是不可能的。[①] 再次,至于历史发展的推动力量,到底是科学技术和生产力的进步呢,还是阶级斗争呢?[②] 最后,将历史发展的必然性与一个具体的阶级相联系,势必导致两方面的错误:一方面,在理论上,它将导致全面的怀疑论或相对论;另一方面,在实践上,它将导致专制主义。[③]

第二,阿隆用孔德的阶级协作观点来批评马克思的阶级斗争。正如马克思所看到的,雇主和雇员之间的冲突在工业化初期是比较严重的,但这种冲突从未起过决定作用,到了工业化的成熟时期,情况便不同了。工人阶级有工会组织,有法律保障,在国会中有社会主义政党作为代表,也仍然提出自己的要求,但已转向和平与合法的手段,不再希望革命和建立无产阶级专政了,况且他们也不知道无产阶级专政到底应该是什么样子的。像大多数人一样,他们只看到,私有制并不阻碍生产力的发展或群众生活水平的不断提高。[④] 正如尼采和马尔萨斯等人的悲观预言一样,马克思的灾难主义(catastrophism)也是夸大其辞。尽管阿隆也看到欧洲在许多方面受着内部分裂的威胁,但他认为,总的来说,自由主义的欧洲倾向保守甚于革命,其内部的种种冲突是可以自我治愈的,很难说就倾向于革命。在此,阿隆忽视了一个很重要的问题,即工人

---

① 阿隆《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海译文出版社 1987 年版,第 206 - 207 页。

② Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 23.

③ 阿隆《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海译文出版社 1987 年版,第 210 - 211 页。

④ Aron, *The Dawn of the Universal History*, New York: Praeger, 1961, p. 217.

生存境况的改善，正是前辈进行斗争的结果。阶级矛盾在现代资本主义国家的确缓和了，但并没有消灭。

最后，正如批评孔德认为社会决定政治的观点一样，阿隆对马克思的经济决定论也进行了批评。他认为，"马克思的社会学，至少当它以预见的形式出现时，是以缩小政治的作用提高经济的作用，即以建立起生产资料公有制和计划经济后国家消亡为前提的，但是政治作用并不能因为经济作用的增加而缩小。不管在何种经济和社会制度下，政治问题始终是存在的，这是因为由谁掌权，怎样决定当权者，怎能样行使权力，当权者和被治理者之间配合或矛盾的关系如何等问题都是由政治所决定的。政治作用和经济作用是同样基本的、独立的，这两者是相辅相成的。"①在此，阿隆把马克思主义说成是经济决定论是不恰当的。在马克思主义看来，经济解放只是人的全面解放的前提条件，但并不是全部条件。因此，尽管马克思主义赋予了经济以很大的重要性，但并不能说马克思主义就是经济决定论。

在阿隆看来，马克思的理论中就已经包含着经济决定论以及用经济缩减政治作用的思想萌芽。那么，马克思主义在20世纪的命运如何？苏联的制度是否是专制的？列宁在这场运动中起了什么样的作用？他是怎样接受或修正马克思主义的？

阿隆认为，列宁的作用在于，使马克思的理论中本来就包含着的错误孕育成熟起来。阿隆的批判集中于列宁四个方面的思想。

第一，阿隆批判了列宁的"民主集中制"（democratic centralism）。这是列宁针对欧洲工人阶级运动中盛行的改良倾向，在论战性的小册子《怎么办》中提出来的策略。在列宁看来，如果工会运动不牢牢地与革命的马克思列宁主义联系在一起，必然导向资

① 阿隆《社会学主要思潮》，葛智强等译，上海译文出版社1987年版，第208页。

本主义阵营。列宁的思想核心就是,工人阶级的阶级意识即革命要求,应该从外部灌输进去。阿隆指出,这并不违背马克思的原意,因为马克思也看到了知识分子领导的必要性。但是,列宁将这种倾向加以强化,认为"如果没有知识分子,工人自己永远不能确定自身的使命。"[①]这种外部的源泉当然就是职业革命家了。工人阶级自己或许不能认识到自己的利益所在,但是革命组织一定能够代表工人阶级的"真正"利益。为此,革命组织将以一种强大甚至残酷无情的效率来行动:决定一旦作出,绝不允许再有任何异议。

阿隆指出,这种民主集中制是对马克思的马克思主义的歪曲,与真正的民主恰恰是背道而驰的。正如阿隆所说,这种演化过程遵循着一种奇怪的逻辑:

> 它是一种适合秘密行动的结构,却同时被设想为有效行动的永恒前提。当时托洛茨基(Trotsky)提出的批评公式——中央委员会(the Central Committee)代替政党,政治局(the Politburo)代替中央委员会,最后总书记代替政治局——竟被事实惊人而可悲地证实了。通过一系列的授权,第一个环节是政党以知识分子的马克思主义的名义取代无产阶级,最后一个环节是以一个人取代一个政党。[②]

第二,阿隆批判了列宁的帝国主义理论。列宁在《帝国主义是资本主义的最高阶段》这本小册子里提出他的帝国主义理论,以此

---

① Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 36.

② Aron, *In Defense of Decadent Europe*, trans. by Stenphen Cox, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway) p. 16.

回答马克思的预言与历史事实的不符所造成的疑问：为什么资本主义没有导致工人阶级的贫困化，反而使工人阶级的生活水平提高了？为什么工人阶级在第一次世界大战中更认同自己的民族而不是自己的阶级？

在列宁看来，资本主义政权剥削殖民地工人阶级的血汗，并与本国工人阶级分享。欧洲工人的富裕是建立在殖民地工人阶级被剥削基础之上的。他们以自己的高额工资"出卖"了自己的国外同志。因此，在其民族认同中，他们顽固地坚持沙文主义，支持帝国主义战争。帝国主义战争是各个资本主义国家在经济发展不平衡的条件下，掠夺和占有世界市场以及倾销剩余商品造成的。阿隆指出，马克思已认识到资本主义对外扩张的趋势，但并没有完全以经济原因来解释。尽管马克思有时也忽视区分资本主义概念与具体的资本主义国家，从而忽视各自国家的民族性和传统，但是在他具体讨论战争时，也像许多历史学家那样，考虑到地区性的野心、相对力量的较量、各个国家不同的侵略本性以及不同政治制度等因素。而列宁则将马克思的思想简单化，单纯以经济来解释战争。[①] 这样，列宁就把帝国主义概念从传统的政治意义上，引向"一个含糊而宏大的意义，使之成为一个世界经济体系，在其中，工业化国家把其他国家纳入这个体系，使它们屈从于工业化国家的意志。"[②]由此出发，又引申出一国革命论。世界体系的概念就意味着革命可以在任何环节上爆发，尤其是在像俄国这样的帝国主义链条最薄弱的环节上，无产阶级革命会给帝国主义以沉重的打击。

首先，阿隆指出，列宁用殖民征服来解释发达国家的富裕是不

---

① Aron, *In Defense of Decadent Europe*, trans. by Stenphen Cox, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, p. 17 - 18, 134.

② Ibid., p. 134.

符合事实的。第二次世界大战后,发达国家纷纷放弃了殖民地,但并没有因此贫困下去。这至少说明两点:第一,资本主义并不必然导致殖民征服;第二,发达国家的无产阶级并不是靠剥削贫困国家的无产阶级而富裕的。其次,列宁用经济发展的不平衡性来解释战争也是站不住脚的。“事实上,经济力量之间关系的调整……在现代经济甚或在所有历史时期中总是存在的,它是构成外交不稳定状态的一个因素,但绝不是军事对抗或战争爆发的原因。”①再次,从理论论证来看,列宁从不耐心考虑细节问题。他从经济发展的不同阶段和不同国家中,随便拿来例子来论证自己的理论,“好像资本主义结构在每一个国家都是相同的一样,”②并且,他从不考虑到底是资本家还是政府发动战争的,而是“拒绝对经济力量和军事力量作任何基本的区分。”③最后,阿隆指出,列宁的帝国主义理论可以使他把生活水平的提高与马克思的历史发展理论调和起来,可以使他把战争纳入资本主义体系,可以使他解释修正主义和工团主义的背叛,还可以使他解释革命的必然性,但是“这个理论什么都拥有了——唯独没有真理。”④

第三,阿隆把列宁的思维方式称为“极权式思维”(totalitarian style of thought)。这种思维方式可以在《唯物主义和经验批判主义》中找得到。阿隆指出,列宁在书中宣称“一切形而上学的背离都意味着政治的背离”,这表明在列宁的心目中,谁不同意“正确”的路线,谁就是背叛。而“正确”的路线,当然就是列宁在自己的“哲学”著作中和以后的实践中所确立的路线。这种思维方式和

---

① Aron, *In Defense of Decadent Europe*, trans. by Stenphen Cox, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, p. 139.

② Ibid., p. 137.

③ Ibid., p. 140.

④ Ibid., p. 19.

民主集中制观念，为以后列宁甚至斯大林的政治实践确立了思想原则。①

第四，在阿隆看来，列宁的《国家与革命》在论述革命成功以后国家的作用时，主张用无产阶级专政代替资产阶级专政，并且怀着国家消亡的希望来打碎国家机器，这是对马基雅维利主义和乌托邦思想的危险结合。②

列宁主义对马克思的马克思主义并没有任何理论贡献，反而在许多方面是对马克思的历史经济理论的背叛。列宁不是一个思想严谨的理论家，而他一手缔造的政权，却对左派思想家产生了巨大的吸引力。左倾主义（sinistrisme）——阿隆用来指那种在判断苏联和西方时使用双重标准的思想方法——在法国尤为盛行。

阿隆把萨特和梅洛－庞蒂这两个存在主义著名代表的思想作为集中批判的对象。阿隆试图告诉他们，存在主义与马克思主义最终是不可调和的，二者分别以不同的方式，都陷入了虚无主义。马克思主义把人的自由消融在历史决定论中，而存在主义则抽空了自由的所有内容。阿隆通过揭示存在主义与马克思主义之间的紧张关系，来揭示萨特等左派知识分子歪曲马克思本人的思想并将其意识形态化的思想逻辑。

萨特和梅洛－庞蒂都认为，存在主义比马克思的唯物主义更能为革命提供理论基础。梅洛－庞蒂最终放弃了这一观点，而萨特仍然以群众和群众的仇恨，作为自己最后一部主要著作《辩证理性批判》的主题。在阿隆看来，萨特以四个基本观念企图把存在主义与马克思主义结合起来：第一个是主体优先性观念。存在主义认为个人意识总是企图从周围的制度、观念和扭曲中挣脱出来；而

---

① Aron, *In Defense of Decadent Europe*, trans. by Stenphen Cox, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway, p. 19.

② Ibid., p. 21.

唯物主义则为革命性的自我超越提供了认识论基础。所以，萨特认为，“这种认识和超离的双重关系”，可以建立在“情境中的思想”这个存在主义的基本公式之上。第二个观念就是存在主义的除魅(de - mystifying)作用。唯物主义认为，超出阶级的虚假区别以外人们天生都是一样的，从而破除了社会生活中的形而上学等级观念；而萨特强调，存在主义认为人是“被抛入世的”，这样就可以同唯物主义一样(甚至比它更好地)来说明特权观念只不过是阶级地位的反映，从而证明价值的历史性，以及超越这些价值的可能性。第三，萨特相信，在澄清决定论和自由的关系方面，存在主义也要比唯物主义优越。唯物主义在揭示决定论的同时，并没有为主体留下自由的空间；而存在主义强调人的自由，使人认识到自己超越世界现存秩序的能力。最后，萨特认为，存在主义与唯物主义都把历史加以概念化。马克思主义把历史从天堂拉回人间，使之成为生活和斗争中可把握的对象；而存在主义也同样设定了主体的行动及其对物的反抗。这样，萨特自以为，存在主义在每一方面都达到了唯物主义的成就，而又保证了为唯物主义所忽视了的自由。[①]

梅洛－庞蒂试图超越理想主义和唯物主义，回到马克思的早期思想。马克思的历史文本是以具体的人为出发点的，这个具体的人是作用于环境并以此创造自己的生存条件的人。梅洛－庞蒂认为，从这个具体的人出发可以更好地解释马克思主义。首先，可以使经济基础和上层建筑之间的决定关系更易于理解。从人与自然的关系出发，就可以理解个人或集团的所有活动。这样，社会的基本部门和其他部门之间的决定关系就不再是唯一的关系，而每一个部门都是与社会整体相联系的。其次，可以解释个人与社会

① 参见 Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 24 - 25.

的关系。在马克思的理论中，社会存在是人类活动固定化的产物，每一代人都要面对它，似乎它是一种自然力量一样。通过赋予主体以自由，梅洛－庞蒂像萨特那样确信，社会生活环境就不会被看作一种最终的决定力量了。①

那么，存在主义与马克思主义真的能够结合吗？存在主义果真如萨特和梅洛－庞蒂所认为的那样，比唯物主义更能作为马克思主义的基础吗？存在主义的确能够实现马克思的目标吗？阿隆指出，所谓的结合只不过是存在主义在起点上混淆了自己的理论含义的结果。事实上，二者是水火不相容的，因为"它们在意图、起源和最终目的上都是不可调和的。"②

首先，存在主义与马克思主义在基本前提上就是冲突的。为了在马克思主义阵营内占据一席之地，存在主义接受了马克思主义的一个基本预设：劳动是人的本质。人征服着自然力量并创造着自己的生存条件，因而在马克思的理论框架中，人与自然的关系是最重要的关系。对人的生存来说，这的确是一个基本的问题，但是它与存在主义是否相容呢？阿隆的回答倾向于否定：

> 这一点还有待于商榷；但毫无疑问的是，严格说来，劳动的观念作为人的本质，在萨特的存在主义那里不起任何作用。尽管我认为它在马克思学说中和在《存在与虚无》中有着不同的含义，但是似乎仍然可以人为地把它添加到存在主义中去。③

阿隆认为，萨特的名著更多地是帕斯卡尔式的，而不是革命

① Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 26

② Ibid., p. 28.

③ Ibid., p. 31.

的。它的主题是孤独的个人与没有上帝的宇宙之间的关系。这样,“马克思主义者与存在主义者冲突的焦点,也正是克尔凯郭尔传统与黑格尔传统不相容的地方:任何社会的或经济的体制都不能解开历史的迷团;个人的命运超越于集体生活。”①孤独的个人面对无意义的世界,这种苍凉的境况在萨特早期的思想中是一个至关重要的问题,并被视为存在主义的特色问题。如果存在主义的这个问题成立的话,那么“人类必须摆脱那个在马克思主义者看来有着首要意义的问题,即革命。”②

而且,萨特的《存在与虚无》提出了人际交往的绝望景象,个人意识之间的斗争被看作似乎是永恒的。在阿隆看来,这引出一个关键问题:这种斗争到底是人类困境的永恒方面呢,还是植根于历史之中的呢?马克思相信历史最终会实现他所设想的哲学。革命不是偶然事件,而是承担着哲学的使命:首先,革命可以结束个体和国家政权之间的对立,使劳动者直接参与到国家事务之中;其次,革命可以解决异化劳动的问题,使分裂的主体重新统一为整体。因此,历史就是由这种革命观念来判定并赋予意义的,但是只有在历史的展开中,这种意义才能为无产阶级所认识。如果要与马克思主义协调,存在主义必须从个体的辩证法走向历史的辩证法;也就是说,必须赋予历史以意义,而且这种意义必须是创造性的和进步的。但阿隆发现,事实上,存在主义与马克思主义的历史理解似乎是不一致的;存在主义把历史理解为人在其中不断失败的历史:“在存在主义者的著作中,重点被更多地放在人类事业基本的和不可避免的失败上,而不是创造性的辩证法或协调的可能

---

① Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p.86-87.

② Ibid., p.30.

性上。"[1]在存在主义者看来,历史是没有意义的、虚无的,这显然与马克思主义的进步哲学是不可调和的。

其次,在具体观点上,存在主义接受马克思主义还有着诸多困难。按照马克思的逻辑,历史的真理一旦被确立,共产主义或许就具有理性的必然性,但是这并不意味着共产主义在事实上就一定会实现。尽管没有明说,但实际上,阿隆的意思类似于康德对安瑟尔谟本体论证明的批评,即观念的存在并不等于事实的存在。马克思本人的设想尚且存在这样的难题,那么不借助社会或国家理论而单纯从存在主义出发走向历史,必然导致更大的困难。梅洛-庞蒂认为,历史的意义对所有人来说都应该是普遍有效的,并且只有当一个普遍认可的、无差别的社会实现时,历史的意义才能实现。阿隆指出,梅洛-庞蒂所设想的普遍意义和无差别社会根本不可能具体化为现实中的社会类型。一个特定的历史事件或许能满足一个标准,但不一定会满足另一个标准。梅洛-庞蒂的这种观点并不能与真正的马克思主义相等同。[2]

第一个困难是,存在主义试图把革命观念与工人的个人经验相联系。比如,梅洛-庞蒂就想使每一个工人都是真正的革命者,由衷地渴望打破自己受奴役的状态。阿隆指出,就连马克思和列宁都不敢对无产阶级抱如此浪漫的想法。因此,存在主义在没有什么哲学理想可以实现的情况下,就只好试图把历史的意义植根于无产阶级被压迫的经验,以此来反抗沉重的锁链。阿隆指出,这种想法在理论上不是马克思主义的,在实践上也是不可能实现的:

存在主义者永远不可能是马克思主义者,因为革命不能

① Arom, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 32.

② Ibid., p. 30.

> 解决他的历史难题，不能解决无神论的存在主义中上帝缺席情况下个人的历史难题，也不能解决信徒的存在主义中上帝存在情况下个人的历史难题。在这个对话之外，一个人倒可以关注不幸者的命运，为某个普遍有效的理由，参加革命政党，但是他将永远不能达到与马克思主义同样的哲学。①

第二个困难是，无论是存在主义者还是比较正宗的马克思主义者，在把马克思的预言和社会现实进行对比时，都不愿分析现实的复杂性。存在主义者一心想成为革命者，但是他们无视影响现代工业社会的基本经济条件和社会事实。正如阿隆所说，"在《资本论》发表一个世纪以后，萨特对我们时代的社会经济结构竟毫无所言。"②"他们二位（指萨特和阿尔杜塞——引者注）对经济知识都是门外汉，他们接受了《资本论》的真理，萨特居然用几行，阿尔杜塞用几十页或几百页，利用其他文章和另一种知识，重新阐释了《资本论》。"③

第三个困难是萨特的辩证理性的矛盾。在梅洛-庞蒂远离马克思主义很久以后，萨特仍然是维护"马克思主义"的主将。在《辩证理性批判》中，他提出一种辩证理性，以此就可以将个人总和到历史的整体中去。他发展出一种生活世界——人际交往的日常世界——的现象学，在其中，平庸和世俗的生活被转化为一种充满无目的和恶心的异化世界，只有在反抗中才能重获自由。显然，萨特与梅洛-庞蒂一样，是以个人经验为起点来论证"单一历史"（single history）可能性的。阿隆指出，这两个概念并没有任何相近性：

① Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 37.

② Ibid., p. 208.

③ 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 732 页。

> 个人经验就像意识一样，是一种投射（向前抛出），既是过去的保留，又是在未来的方向上对过去模糊不清的超越，是对环境和目的的整体理解。如果历史是个人的历史，那它应该完全是辩证的，即完全是可理解的。它仍能被理解，因为它是由人类的行动构成的，每一个行动作为个人经验或模糊不清的意识，都是可理解的。[①]

在个人自由的基础上，“单一历史”是如何形成的呢？《辩证理性批判》并没有回答，而是把疑问永远留给了后人——人类世界仍然是一个充满匮乏、斗争、暴力和个人自由被制度所异化了的世界。在萨特的世界中，如何可以保持自由？只有通过恐怖。誓言的恐怖使个人把自己的权利交付给革命的“反抗集团”，从而保证了他对组织的遵从，也就保证了反抗的行动和个人的自由。这种“自由”实质上是一种法西斯式的暴力形式，它永远面临着逐渐滑向官僚体制和制度化的危险。事实上，在永恒的革命和斯大林主义的阵营里，萨特没有为自己和人们留下任何出口。所谓谦逊而道德的政治理性或植根于现实生活的政治理性，在萨特的胡思乱想中被彻底封杀了。

最后，阿隆指出，把存在主义和马克思主义结合起来造成了恶劣的后果。存在主义的马克思主义是文人情怀在政治思考中的体现，它集最坏的两种思想倾向于一身：一方面是虚无主义的自由概念，在那里，“人的自由是自我创造的能力，尽管人们不明白（至少在《存在与虚无》中）这种创造应该遵循怎样的规律或者趋向什么样的目的”；另一方面是历史教条主义，在那里，历史发展的必然结果是“上帝之城”在人间的实现。存在主义的自由是空洞无物的，

---

① Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger, 1969, p. 128.

它把人的本质缩减为纯粹的否定，当然难以防范号称人类灵魂设计师的人所做的诺言，尤其当存在主义者甘愿忽视政治经济最基本的真理时，情况就更加糟糕。

至此，我们论述了阿隆对马克思主义意识形态化过程中三种思想形态的批判。阿隆认为，马克思的思想本身就包含着决定论因素，并有许多含混之处，造成理解上的歧义性；而列宁主义把马克思思想中决定论的因素加以强化，歪曲了马克思的正确思想，使之成为斯大林时期极权体制的官方哲学；而存在主义以个人意识来解释和改造马克思主义，使决定论因素与个人经验相结合，其结果只能是把作为哲学的马克思主义变成以信仰为基础的"世俗宗教"，在思想上和政治上造成了恶劣的影响，同时对马克思主义思想本身也是一种伤害。阿隆的批判虽然具有明显的偏颇之处，但从另一方面看对我们正确理解真正的马克思主义具有一定的启发作用。

三 世俗宗教

阿隆把作为哲学家的马克思和作为社会学家的马克思区分开来。马克思的哲学既是形而上学又是历史发展的理论。在马克思关于历史发展的天才设想背后，隐藏着一种灵感，正是这种哲学灵感，而不是《资本论》所阐述的专业理论，才使马克思主义在20世纪被大众化了。其关键在于，人们把它看作"基督教的异端"。阿隆认为，马克思主义是一种千年至福说(millenialism)，它使人们相信，经过一场灾难性的革命，旧制度将被吞没，而人间天堂必将实现。灾难性的革命是资本主义内在矛盾造成的结果。那些苦难深重的、被压迫的生灵将成为这场变革的推动力：无产阶级将在这个

过程中拯救人类。[1] 这种意识形态的核心是由三个主题构成的：

第一个是基督教式的主题（Christian theme）：救赎的信仰必然召唤卑下而被践踏的人们起来复仇，允诺他们以现世或来世的补偿。阿隆强调，马克思主义突出地反映出传统的救赎信仰：

> 马克思主义使人们相信奴隶们的胜利是可能的。它不是说工业工人是财富的真正创造者吗？它不是说消灭寄生虫和垄断家（是他们侵吞了剩余的集体财富），是普遍逻辑的必然要求吗？这种推翻等级制度的观念一旦合并到唯物辩证法中，就显得与它真实的本来面目不同了：基督教的渴望（无神论并未对此加以辨识）或多或少地把那些被贬低到社会最底层的人们的仇恨加以神圣化。[2]

第二，马克思主义表达了普罗米修斯式的主题（Promethean theme）。阿隆经常指出，普罗米修斯主义是现代性的一个组成部分，它包含着试图掌握社会的宏伟计划，这是将人类征服自然的能力无限扩大化的结果。

第三个主题是理性主义（rationalism）。阿隆将其简要地概括为："社会发展是自发的：它们需要被理性地重构。"[3]马克思试图揭示历史发展的规律。依据这种规律，未来是可以预测的，人的救赎和对自然的掌握是可以预先为人所知的。社会可以从底层进行重构，所有的历史偶然性，所有不合意的社会差异，所有的社会不透明性，都可以被最终掌握历史命运的新生的统治集团所消除。

---

① 参见 Aron, *The Century of Total War*, Lanham, MD: University Press of America, 1985, p. 116.

② Ibid., p. 117.

③ Ibid.

三个主题共同作用使马克思主义在大众心目中成为一种替代性的宗教。阿隆这样定义世俗宗教："我试图把这样的学说称为'世俗宗教'：在我们现代人的心灵中，它们取代了没落信仰的地位，而又指向遥远的未来，以一种将被重构的社会秩序的形式，致力于人类的救赎。"①

这样，传统宗教被设想为已趋于没落，而世俗宗教成为传统宗教的替代物，有着同样的号召力，宣扬着同样的希望。但是，青年马克思在宗教中看到的只是异化：一旦人类掌握了自己的劳动，希望的实现就不必等到来世；相反，人类长期被压抑的渴望就会在今世，即在现实社会中实现。正如阿隆所说，这种学说尽管没有一个超验的信仰对象，但是通过在现世追求那些现世之外的希望，它就从反宗教走向另一种形式的宗教。

尽管没有一个超验的信仰对象，世俗宗教却能以其强烈的吸引力，使得信徒们以全部身心去效忠这项事业。任何一种世俗宗教学说都设定了"最终目标，并以这个半神圣的目标来判定善恶"，②当这种学说转化为政治时，就造成了可悲的事实：离开或超出这场运动的要求，没有什么是神圣的。阿隆指出世俗宗教的共同特点：世俗宗教在结构上复活了旧宗教的特征；它们给宇宙（或至少是历史世界）以无所不包的解释；他们解释人类不幸的意义；他们向现世灌输思想信条和牺牲精神，在理论上把个人从庸众社会分离出来，给予个人常常没有希望的生活以意义。③ 总之，世俗宗教也就是阿隆所称的意识形态，与之相比，自由民主观念常常显

---

① Aron, "L'Avenir des religions séculières", in *Une histoire du vingtième siècle*, ed. by Christian Bachelier, Paris: Plon, 1996, pp. 153.

② Ibid.

③ Ibid., pp. 155.

得逊色万分。[①]

现代科学和信仰的多元性使20世纪成为一个意义失落的时代，人们被现代性的巨大转变从原有的确定性中撕扯出来，怀念着过去的荣耀并希翼着未来的光辉。世俗宗教这个现代性的产物，以虚假的教诲和空洞的允诺，正好填补了这个信念的真空。它向绝望中的千百万人许诺了一个未来的共同体，无论这个共同体多么贫穷，对人们都具有强烈的诱惑力。正如阿隆所说，"任何危机，无论是政治的还是经济的，在动摇大众信念的时候，又将把它们置于绝望和热望的关节点上。"[②]但是，不仅是大众听到了这种召唤，知识分子面对现代社会知识的复杂和零碎，也常常屈从于系统化的渴望，当其他信条纷纷衰落的时候，马克思主义正好为他们提供了权威性的秩序和最高原则。

阿隆对世俗宗教的批判显然受了帕累托精英主义和"剩遗物"学说的启发。帕累托认为，所有社会都不可避免地分裂成一小撮精英和受精英领导的大众，并且大众的行为必然陷入非理性之中，受非理性力量即"剩遗物"的操纵。宗教就是这样一种"剩遗物"，而大众对宗教的需要则是其本性使然。阿隆在分析中借用了这两个观念，并把二者结合起来。但是他并没有随帕累托走得更远。阿隆没有认为世俗宗教是人性的必然要求，而是把人性确立为理性的。但是，他又不是在心理学或形而上学的意义上来讨论理性，而是把人的理性植根于对社会现实的考察和分析之上。一个政治制度是不是人道的，不是看它允诺了什么，而是看它能否避免政治的罪恶。世俗宗教只是为人们预约了未来，但不能解决现

---

① 参阅阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店1992年版，第417－418页。

② Aron, "L' Avenir des religions séculires", in *Une histoire du vingtième siècle*, ed. by Christian Bachelier, Paris: Plon, 1996, pp. 164.

实的不公正，相反却潜伏着导致极权统治的危险。在此，阿隆反对极权主义，维护理性和自由的思想主题再一次鲜明地表现出来。阿隆对世俗宗教的揭露和批判，不仅为当时人们的政治狂热注入了一针清凉剂，同时也为人们正确理解马克思主义提供了可能性。所以说，他反对把马克思主义变成世俗宗教，客观上正是对真正马克思主义的维护，与马克思主义的现实态度是一致的。

由于现实的复杂性和时代的局限性，马克思本人的思想中包含某些含糊之处，并且未能预测到当代资本主义发展呈现出的新特点和新问题，这是任何理论都难以避免的。对此，我们不得不承认阿隆的批评并非是毫无道理的。同时，我们也不得不指出，阿隆可能忽视了一个重要问题，即思想会介入历史的。或许正是在马克思主义指导下无产阶级的革命斗争，才使得资本主义面对自身灭亡的威胁，对剥削政策作了一定程度的调整，缓和了阶级矛盾，使人民生活水平得到一定程度的提高。以马克思主义所做的贡献，来指责它预言历史的不准确，似乎有失公正。正如阿隆自己所说，历史并不是一个纯粹客观的过程，而是由历史的行为者所进行的一系列选择和行动构成的。因此，考察历史发展的结果就不能把任何一部分历史行为者的作用排除在历史之外。对马克思主义是这样，对无产阶级同样是这样。阿隆显然忽视了这一点。

令人遗憾的是，马克思的后继者恰恰在马克思本人思想的含糊之处插进了自己的意见。他们在历史发展的新特点面前，显得措手不及和毫无耐心，把阶级对立直接投射到国际关系之中，使世界局势变成帝国主义和贫穷国家的对立。阿隆看到了这种理论的错误，但并没有正确地指出错误的根源。其实，尽管并非是唯一因素，但是对殖民地的掠夺的确构成了资本主义发展的一个因素。阿隆对这一事实的否认显然只表明了他的政治偏见而说明不了其他问题。将贫穷国家作为一方，将同样发达国家作为对立的另一方，其危险性在于把发达国家的无产阶级划到了资产阶级的阵营，

这与马克思“世界无产者联合起来”的主张显然是矛盾的。面对资本主义国家无产阶级生活水平的提高这一问题,这种理论没有作出正面回答,而是推开了这个问题。至于民主集中制,这只是在特定时期的行动原则,并不是无产阶级的理论基础。阿隆显然把二者混淆在一起了,同时他还把个别领导人的作风当作整个政党的原则,显然也是错误的。况且,民主集中制也并没有只强调集中而不容许民主的存在。因此,这一原则本身并没有错误,如果说它造成了专制的话,那只是在实行过程中个别领导人所犯的错误。

至于存在主义与马克思主义的结合,阿隆的批评是正确的。真正的马克思主义者也拒绝存在主义的这种牵强附会。萨特和梅洛-庞蒂把无产阶级作为一个阶级的斗争歪曲为基于个人经验的盲目反抗,显然是对马克思主义的庸俗化和非理性化。在这个意义上,阿隆说存在主义的马克思主义是一种世俗宗教,或许并没有多少不当之处。

第三节　知识分子的鸦片

意识形态的批判一直是阿隆政治哲学的一个重要主题。到第二次世界大战结束以后,阿隆仍然感到意识形态问题和极权主义并没有随纳粹的灭亡而消失,苏联的极权制仍在蔓延,左派的意识形态仍然威胁着欧洲尤其是法国的思想界,无神论存在主义和基督教存在主义在马克思主义那里达成妥协,对社会发起冷嘲热讽,宣扬反叛主义。阿隆以自己的信条和非凡的勇气,只身与一群傲慢和自以为是的左派人物进行针锋相对的斗争,揭露苏联的真相,批判左派制造的神话。在这样的背景下,阿隆于 1954 年 7 月—1955 年 2 月,以自己在 1949—1954 年期间发表的论战文章为基

础，写成一部集中批判左派意识形态的著作——《知识分子的鸦片》。1956年2月赫鲁晓夫在苏共二十大上发表讲话，披露斯大林主义的错误；同年10月，波兰和匈牙利的起义使一些共产主义者和作为同路人的知识分子睁开眼睛，开始认识到苏联的霸权主义本质。阿隆的著作发表在这些重大事件之前，正适应了时代的要求，也足以说明阿隆的远见卓识。与阿隆以前的立场一样，《鸦片》所批判的对象并不是真正的马克思主义，而是被左派所歪曲和神圣化的马克思主义，也不是真正的共产主义而是苏联式的共产主义——实质上是极权和专制的体制。

与以前从政治学上批判意识形态不同，《鸦片》则是从社会学角度进行批判的。首先，他批判的是三个政治神话；其次，他批判了历史崇拜；再次，他考察了知识分子的异化；最后得出意识形态终结的结论。下面我们就循着阿隆的思路，分四个小节对此加以叙述。

一　政治神话

阿隆所说的三个政治神话是指左派所宣扬的三个概念：左派、革命和无产阶级。阿隆以事实作论证，指出它们的虚假性。

第一个政治神话是所谓的“左派”。阿隆首先从“左派”概念的起源来揭露它的虚假性。他认为，自1789年革命以来，自称是左派的各种集团，从来没有真正统一过：

> 因为没有25年的混乱和流血，进步政党就不能达到自己的目的，于是在事后，它就设想出一种新的和过于简单的二分法，来划分善与恶，未来与过去。因为工人阶级未能与这个民族的其余部分整合为一体，资产阶级知识分子就幻想出一个左派，把第三等级和第四等级包括进来。左派并非完全是神

话。有时，它在全体选民面前代表一个统一阵线。但是正如1789年的革命者只是在回忆中才形成统一一样（当时的复辟把吉伦特派、雅各宾派和波拿巴派一起推向对立面），激进分子和社会主义者也只有在对一个含糊的、非人格化的敌人——“反动”的仇恨中，以及在对教权主义过了时的战斗中，才真正被统一起来。①

其次，阿隆分析了左派－右派划分方法的含糊性。在政治派别产生的同时，价值也出现了分裂。在欧洲大陆，20世纪最具决定性的意识形态事件是双重的分裂——法西斯主义和共产主义引起左派和右派各自内部的分裂；在世界的其他地方，则是以欧洲的各种价值为准则产生的价值上的分裂。一旦危机暴露出代议制政体在统治庞大的工业社会时的无能为力，极权主义政党的呼声就变得强烈起来。牺牲政治自由来换取有魄力行动的尝试并没有随希特勒和墨索里尼的灭亡而消失。这里隐含着“一个革命体制和反革命体制之间的辩证法”：

以人类解放为终极目标的一种乐观的历史解释，转化成一种悲观的解释。依据这种悲观的解释，极权主义这种人类身心的奴役状态，成为不可避免的结果，而这场运动是以消除传统的错误为出发点的，却以破坏每个人的自由而告终。苏联的例子就证实了这种悲观主义。这一点早就被19世纪的一些更加清醒的头脑所预想到了。比如，托克维尔就毫不含糊地预言过，如果代议制被大众的不耐烦所扫除，如果原本是贵族式的自由感走向衰落，民主不可抗拒的力量将导致什么

① Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris: Calmann－Lévy, 1955, pp. 21－22.

样的结果。布尔克哈特(Burckhardt)和勒南(Renan)等历史学家,对回到黑暗时代暴政的恐惧远胜于他们对人类和谐的希望。①

当然,阿隆指出,不必接受这种极端的观点,因为经济结构和经济技术的变化以及国家的扩张,并不一定非此即彼地导致解放或奴役。在一个特定的政体下,应该致力于各种相互冲突的要求之间的协调。比如,在资本主义制度下,收入的平等是有一定限度的,这是竞争原则的要求;而苏联的收入等级制也不见得比资本主义社会逊色多少。不应该总是陷入左派-右派的陈词滥调或马克思主义的教条,而应该看到各种意见、社会集团、问题和解决方案的多元性,从而放弃意识形态的争论,致力于各种派别的理性合作。阿隆的这种观点与他的历史哲学是一脉相承的,这种政治多元论植根于对历史的认识:"对历史的认识应该使这种多元性清晰明白起来;而意识形态即使穿上了历史哲学的花外衣,也会模糊了这种多元性。"②

最后,阿隆指出左派之所以存在的原因,或者说支撑左派的内在思想机制:

三种观念维系了左派的存在,这三种观念不一定是对立的,但常常是相互分离的:自由(反对专横的权力而赞同个人的权利);组织化(目的是以理性秩序来代替私营企业的传统或者无政府状

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 32 - 33. 布尔克哈特(Jacob Burckhardt, 1818 - 1897),瑞典历史学家,强调研究文化艺术对了解人类历史的重要作用,主要著作为《文艺复兴时期的意大利文化》;勒南(Ernest Renan, 1823 - 1892),法国哲学家、历史学家,以历史观点研究宗教,主要著作有《基督教起源史》等。

② Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 43.

态）以及平等（反对出身特权和财产特权）。

组织化的左派倾向于成为极权主义的，因为自由政府行动迟缓并被各种私利或偏见的对立所阻止；它还倾向于成为民族的（如果不是民族主义的话），因为国家独自就可以完成它的计划；它有时还是帝国主义的，因为计划者企图获得更大的空间和更多的资源。自由主义的左派反对社会主义，因为它只看到国家机关的臃肿而要复辟专横统治，这样它就变成官僚主义的和匿名的了；自由主义的左派还反对民族主义的左派，因为后者否弃了国际主义的理想。至于平等主义的左派，它似乎注定与权贵们永远作对，这些权贵们有时是一伙的，有时又是对立的。有人或许要问，什么才是真正的左派呢？[①]

阿隆被称为保守主义者，他保守的是启蒙运动以来的自由主义传统，反对前现代的专制和暴政，维护个人的自由和权利。那些以某些观念来牺牲个人自由和权利的主张，是以批判现代民主社会的某些不公正为出发点的，但最终会导致对前现代的专制体制的复辟。阿隆反问，如果在一个共产主义者看来，苏联永远是正确的，那么他是左派吗？那些要替亚洲和非洲的所有民族争取自由但并不给波兰和东德人民以自由的人，又怎么样呢？“历史上的左派所使用的言辞或许在我们现代社会已经取得胜利，但是当同情本身只是‘单向的’道德时，永恒的左派所具有的精神恰恰正在死亡。”[②]“真正的左派一直召唤的，并不是自由或平等，而是友好，也就是爱。”[③]

第二个“政治神话”是“革命”。如果说左派概念中暗含着不

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann – Lévy, 1955, pp. 43 – 44.

② Ibid. , pp. 45.

③ Ibid. , pp. 36.

断进步的观念，那么“革命”的神话既是对“进步”的补充又与之相对立。从社会学上来讲，革命意味着“一种体制被另一种体制突然而暴烈地取代”，并且具有某种“基本的特征”：“少数人以自己的力量无情地打倒自己的敌人，建立一个新政权，并幻想改变整个国家。”革命的力量，

从定义上来说就是一种专制的力量。它的行动违抗法律，它表达了少数人的意志，它没有而且也不可能与这部分与那部分人民的利益相联系。专制时期的长短随着环境的不同而不同，但永远不会依赖于革命本身——或者更确切地说，当革命被避免的时候，那只有改革而不是革命了。以暴力来夺取和行使权力，就预设了冲突不能为谈判和协商所解决——或者说，意味着民主程序的失败。革命和民主是两个对立的概念。①

因此，理性的人，“尤其是左派人士”，

必然是倾向于药物疗法而不是外科手术刀，必然倾向于改革而不是革命，因为他必然爱好和平甚于战争，爱好民主甚于专制。②

那么，事实上又是怎样呢？阿隆举出英国和美国的例子作为论证。他指出，在这两个国家，政治的稳定和社会变革并不必然水火不相容。政府机制就证明了“那个结合了稳定性和灵活性的最

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp.51.

② Ibid.

高道德”，并保留了革新的传统。[①] 另一方面，历史上从没有出现过任何一个符合马克思主义预言的革命。其原因是，“革命的概念本身就是神话”：无论是生产力的发展，还是工人阶级时代的到来，都不能通过工人阶级对自己使命的认识，来为推翻资本主义开辟道路。所谓的无产阶级革命，正如所有过去的革命一样，只不过导致一个精英集团被另一个精英集团所取代而已，根本不像被人们所赞颂的那样，是“前历史的结束”。[②]

改革至少可以改变某些东西，而革命则似乎能改变所有东西，原因只是它不可能确切地说出它能改变什么：

> 对于为变革的目的，或者为了一项自己所信奉的事业或思考的主题而投身政治的知识分子来说，改革是令人不耐烦的，而革命则是激动人心的。一个是平淡的，另一个是诗意的，一个是小官吏们关注的事，一个是奋起反抗剥削者的人民大众关心的事。革命使人们欢呼与日常琐事决裂，鼓舞人们去相信任何事情都是可能的……
>
> 对思想充满热爱而对制度表现冷淡，对私人生活加以毫不妥协的批判而在政治上对理性和谦逊又不怀有敌意，就这样，法国人在理论上是杰出的革命者，在行动上是杰出的保守主义者。[③]

在法国，思想与现实之间总能保持一定的距离。热爱自由主义的精神似乎弥补了制度上的不足，但是各种激进思想的争论，却从没有真正动摇过制度的稳定。因而，最活跃的意识形态争论不

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 52.

② Ibid., pp. 53.

③ Ibid., pp. 54.

是发生在政治界，而是在知识分子之间发生的。他们在最终目的上是一致的，而分歧的焦点在于一个神圣的字眼：革命。萨特和加缪在1952年《现代》杂志上的争论就是鲜明的例子。这两个杰出的存在主义思想家在冷战期间，就“革命”这个问题进行了长达七年的争论。阿隆从他们的争论中，发现了革命神话的虚假性。

当涉及对现实问题的态度时，萨特和加缪在形而上学基础上是一致的：“当他们表达自己的相同或不同意见时——后者比前者要经常得多——他们揭示了相同的价值。他们两人都是人道主义者；他们想减轻人类的痛苦，解放被压迫者；他们反对殖民主义、法西斯主义和资本主义。”[①]他们分歧的焦点在于对待苏联的态度：加缪最终选择了西方，而萨特则选择了东方。加缪不仅批评苏联现实的某一方面，而且认为苏联共产主义体制是彻头彻尾的暴政，以一种哲学作为激励和辩护。他批评革命者们否认超越于阶级斗争之上的所有基本道德价值，为一个毫无根据的绝对价值而牺牲了活生生的人，而那个历史终点的观念恰恰是与存在主义相矛盾而难以调和的。他提出了一个令萨特感到棘手的问题：他们是否承认苏联体制已经实现了革命的“计划”？

阿隆指出，“革命”概念与“左派”概念一样也并非是毫无用处的。它同样表达了一种幻想，只要社会存在不完美而人们又想改变这种现实，这种幻想就会存在下去。所有的体制都可以用这种平等或自由的抽象理想来加以批判，但是唯有革命或革命的体制似乎才能达到完美的目标，前者允诺了冒险，而后者则接受了对暴力的永恒使用。“革命”神话被当作“乌托邦知识分子的庇护所”，从而成为“现实和理想之间的神秘而不可预测的中介”：

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 62 - 63.

正如希罗多德(Herodotus)所说,没有人发昏到爱好战争胜于和平的地步。这种发现同样适用于国内战争。尽管战争的浪漫在佛兰德(Flandes)折戟沉沙了,而国内战争的浪漫依旧在卢边卡(Lubianka)阴魂不散。人们常常怀疑革命神话与法西斯主义的暴力崇拜有多大区别。在萨特的剧本《魔鬼与上帝》(*Le diable et le Bon Dieu*)结尾,葛斯大喊道:"人的天下终于到来了。还有美好的开始,也来了!来吧,纳斯蒂,让我们杀戮吧……我们有机会去战斗了,我要去战斗。"

人的天下一定就是战争的天下吗?①

第三个"政治神话"是"无产阶级"。阿隆认为,

无产阶级被投射到集体救世主的角色里。青年马克思的这个用语使人确信阶级——这个阶级是在经受救赎人类的痛苦中被选出来的——神话的犹太教-基督教式的起源。无产阶级的使命,革命所带来的前历史的结束,自由的统治——所有这一切都很容易使人发现他的思想是一种千年至福说的模式:弥赛亚,与过去决裂,上帝的王国。②

按照马克思及其后继者的说法,无产阶级被生产资料的私人

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 76 - 77. 阿隆将希罗多德的那句名言作为自己的信条。1965年1月15日,在他入选法兰西伦理和政治科学院的授剑仪式上,阿隆让人把这句话隽刻在自己的剑身上。参见尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》,王文融译,北京大学出版社1997年版,第290页。

② Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 78.

占有所"异化"。但是,阿隆回应说,工人的许多痛苦与所有制没有关系。匮乏的工资,过度的劳动时间,对工厂管理的不满,无望提高社会地位的感觉,对身受基本的不公正之害的认识,或者因为社会体制没能给工人们一份公平的社会财富,或者因为它拒绝在经济管理中给他们任何地位——当生产资料属于国家的时候,这些痛苦同样会存在。阿隆承认,唯一的例外就是失业的威胁——这是一个"更多地依赖于市场而不是私有财产的、任何体制都可能存在的坏处。"人们"不必极力否认这一缺点;它的影响必然会尽可能地减少。"①

既然这样,那么工人阶级的痛苦如何减轻呢?于是,阿隆区分了工人阶级解放的两种形式——"现实的"和"理想的":

> 第一个是永远不会最终完成的,它由许多部分的和特别的手段构成:工人的报酬随着生产力的提高而提高,社会法规保护着家庭和老年人;工会自由地与雇主协商劳动条件;教育的普及增加了提高社会地位的机会。这种形式的解放也可以叫作现实的解放:它以具体地改善无产阶级的处境为特征;它容许某些痛苦存在,比如失业和对管理的不满;它还不能完全把少数人(不管是数量多少)的反对意见归结为体制本身的错误。②

与之相对的是苏联的"理想的"解放:

> 苏联模式的革命把绝对权力赋予少数人,这些少数人宣布代表无产阶级并将许多工人或工人的子弟们变成工程师或

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 86.
② Ibid., pp. 87.

部长。难道这就意味着无产阶级本身,也就是说千百万在工厂里用自己的双手劳动的人们,得到"解放"了吗?

生活水平在东欧并没有突然提高;甚至是下降了,因为新的统治阶级或许并不比旧的统治阶级消耗的国民财富少。曾经是自由的工会,现在则成了这样的一些团体,它们从属于国家,它们的作用是鼓励工人们努力工作,而不是为工人们争得权利。失业的危险消失了,但是同样失去的是自由选择工作或工作场所的机会,以及自由选择工会领导或政府官员的权利。无产阶级再不会被异化了,因为从理论上来说他们是生产资料甚至是国家的最终所有者。但是,无产阶级也未能摆脱被放逐的危险,或劳动许可的暴政,或管理者的专制。[①]

因此,在那些经济持续增长并且生活水平提高的国家,为什么要牺牲无产阶级现实的自由(无论有多么有限)而去换取一种由国家包揽一切的彻底"解放"呢?在后一种情况下,工人们未曾经历过工团主义或者西方的社会主义,或许会有一种进步的印象;但是东德或捷克工人们知道真正的自由是什么,在他们眼里,"理想的"的解放只不过是一种神化物。[②]

对于那些"进步的基督教徒"来说,理想的解放只要借用基督教的传统来表达自己,那么它就具有诱惑力;而对于那些被人类的孤独所困扰的萨特式的存在主义者们来说,理想的解放似乎提供了一种神秘的社会。对于这两种人来说,理想的解放都包含着"诗意的未知、未来和绝对"。[③] 同时,在那些左派知识分子们看来,英国或瑞典工人们的"现实的"解放,是"平淡的","像英国人的星期

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 88.

② Ibid., pp. 90.

③ Ibid., pp. 97.

天一样枯燥";而苏联工人们的"理想的"解放则"像跳进未来或灾难一样令人激动"。[1] 但是阿隆指出,"如果苦难给予了一种召唤的话,"那么并不是无产阶级而是"民族主义的、意识形态的和宗教的受害者们才应该是当今的人选。"[2]

总之,阿隆认为"左派"、"革命"、"无产阶级"这些时髦的概念,可以追溯到昔日激励过政治乐观主义的三大信念:"进步"、"理性"和"人民"。但是由于知识分子的错误,这些概念就失去了理性而变成了神话:他们强调不断进步的观念,从而在本来的左派内部又挑起反叛的旗帜,重新划分为"左派"和"右派",使"左派"倾向于专制和极权,其结果是向封建主义的回归。他们又"赋予'革命'的观念以一种它本身不具有的逻辑性,把它看作理性运动的逻辑结果,企图使它产生与它的本质不相容的益处。"他们以"一种疯狂的乐观主义赋予无产阶级所不能胜任的使命,而又以一种过度的悲观主义将其他阶级排除在外。""左派"错误的根源在于"一种幻想的乐观主义与对现实的悲观主义的结合。"[3]

"左派"将"进步"、"理性"和"人民"的观念强调得过了头,从而造成今天的错误。阿隆被人称为"最后一个启蒙主义者",主张保守主义,忠实于启蒙精神,相信现代社会能够通过改革不断完善自身,而不是彻底推翻它,这不失为一种理性的态度。阿隆这样做出结论:

> 三个神话——"左派"、"革命"和"无产阶级"——之所以被否定,主要不是由于它们的失败,而是因为它们所达到的成就。左派是与古代体制相对而言的,它代表思想的自由、在组

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 102.

② Ibid., pp. 103.

③ Ibid., pp. 107 - 09.

> 织社会中对科学和理性的运用以及对继承权的拒绝：显然它已经取得了胜利。今天，在同一个方向上继续前进是没有问题的了，我们所要做的只是平衡计划和鼓励机制，官僚权力与个人权利，经济中心化和对学术自由的保护之间的关系。

可见，在阿隆心目中，真正的左派是相对于封建特权阶级而言的广泛的统一战线。阿隆站定这个立场，来反对一些自称左派的人继续斗争，主张在资本主义已经取得对封建主义的胜利以后，就不应该再将战斗的矛头指向自身，而应该将妥协和容忍作为当前真正左派的行为原则。左派由批判当前社会的不公正，走向对封建专制的复辟。这的确是可悲的。阿隆指出了左派思想中潜藏着的危险性，并不意味着他坚持保守立场就是正确的。他没有看到资本主义的内在矛盾是资本主义本身所无法克服的，以改良代替革命只是善意的一厢情愿。只要资本主义制度存在，无产阶级革命就不可避免。当然，革命的时机和方式可能要呈现出新的特点。再者，阿隆可以容忍资本主义逐渐改革自身的不合理性之处，却利用左派运动的某些缺陷将其彻底否定，显然有失公允。

二　历史崇拜

以梅洛-庞蒂为代表的"马克思主义"的信徒们把历史看成一种必然的过程，以此来论证他们自己所信仰的终极目标。对此，阿隆以自己的历史哲学所确立的观点——或然的决定论或历史多元论——来反对左派的历史决定论。阿隆所谓的历史决定论其实只是左派知识分子的狂热信仰，并没有理性的根据。

既然左派知识分子把马克思主义变成一种"世俗宗教"，那么阿隆用"教士和信徒"来称谓他们，自然是再恰当不过的了——当然，也不乏尖酸与刻薄。那些非斯大林主义的革命者，尤其是巴黎

知识界以萨特和梅洛－庞蒂为代表的存在主义者，"赋予革命理想主义以一种哲学上的尊重，但托洛茨基悲剧性的一生以及有关斯大林的事实，都会对此予以否定。"在阿隆看来，梅洛－庞蒂的《人道主义与恐怖》(*Humanisme et terreur*)似乎是对某种思维方式的"系统陈述"。在这种思维方式中，追求革命的反叛者(无论是基督教的还是理性主义的)向青年马克思著作的回归，"正如清教徒由于教会不能满足自己的精神饥渴，就总是回过头来重读《福音书》一样。"梅洛－庞蒂的这部著作"以其天真的教条主义令人大吃一惊"，它作出"全世界众多知识分子的宣言：马克思主义一定是与历史哲学相一致的，一定是确定无疑地真实的。"①但是，阿隆质问道：

> 为什么马克思主义的检验作为历史的检验一定要在20世纪中叶发生，又为什么一定要等同于苏联的实验呢？如果无产阶级没能把自己树立为一个普遍阶级，也没能担当起人类的命运，为什么不承认(并不是对未来失望)哲学家们错把唯一的使命赋予了工业工人呢？社会的"人道化"为什么不

① 参见 Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann－Lévy, 1955, pp. 125－26. 尽管阿隆与梅洛－庞蒂进行过多次的争论，但二人在个人关系上从未发生交恶。这与萨特由思想的分歧走向对昔日好友个人的怀恨显然不同。在阿隆眼里，梅洛－庞蒂比萨特易于接受不同意见。二个一直保持着友好的个人关系。梅洛－庞蒂还曾就阿尔及利亚问题给阿隆写过几封"热情洋溢的"信(参见 *Le Spectateur engagé: entretiens avec Jean－Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris: Julliard, pp. 179)。有关萨特与阿隆和加缪个人关系的破裂，参见尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社1997年版，第208－216页。有关阿隆对自己与梅洛－庞蒂的论战和个人关系，参见阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店1992年版，第392－397页。

可以是人类的共同目的和任务——这个任务永远不能彻底实现,不能消除现实和理想之间的距离,但同样也不能屈从于这种距离——呢?为什么一个无产阶级政党夺取政权是这个永久性任务不可缺少的前奏呢?

以意识形态来判断各种社会而不是以它们分给社会成员的运气来判断,对于这种错误,马克思本人首先就会反对(这一点正是他永恒的荣誉)。"马克思主义给我们的启示以及对西方文明进步的裨益,正是它教我们以它们应有的社会功能来对比观念,以他人来对比我们自己的见解,以我们的政治来对比我们的道德。"这句话说得再好不过了。但是为什么革命者不作这种对比呢?①

在阿隆看来,左派错误的根源在于对历史的崇拜。他们犯了两种"看似相互矛盾而实际上是相互联系的"错误:"教士和信徒"让自己陷入绝对主义的困境,然后又在无限的相对主义之中东跑西撞。绝对主义和相对主义的双重错误可以用一种对人类事实回顾性的认识和理解的逻辑来加以驳斥。历史学家、社会学家和法学家可以揭示行动、制度和法律的多种意义,但是他们不能发现整体的意义;历史不是不可思议的,但是没有人能够把握它的一个终极意义。当然,"意义的多元性"并不暗示着理解的失败而是暗示着事实的丰富性和历史解释的多变性。它可以阻止人们陷入相对主义,而这种相对主义同时又是与教条主义结合在一起的,它的特点是:

首先忽视特定的意义;努力把哲学著作缩减为它们在非

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 130.

> 哲学家意识中应有的意义；以一种被视为首要因素的事实——比如阶级斗争——为基础来解释“被经验到的”意义；最后，将历史学家所确定的单一意义赋予人类世界，从而将世界缩减为单一的维度。狂热主义使人们拒绝去认识，各种各样的个人在复杂的社会中起着各种各样的作用，也使人们拒绝去认识，人类活动于其中的各种制度是相互交织在一起的。历史存在（真实的和理想的）的多样性应该阻止这种狂热的发生。历史重构不可避免地保持着未完成的特点，因为它永远不能解开所有的关系或者穷尽所有可能的意义。[①]

因此，阿隆反对那种把人类历史看作一个“统一体”而把社会看作一个“整体”的观点；他认为，社会各因素是相互依赖的，它们相互影响，但是并不构成一个整体。比如，马克思主义者把“经济因素”想象为一种起统一作用的力量。这种做法是把因果优先性同价值或兴趣优先性混淆了。假如所有人共同致力于实现自身的救赎，那么最多只能在这样的意义上，我们才可以说历史具有一种意义；但是“频繁更迭的学说表明了这样一个逻辑：历史哲学是世俗化了的神学。”[②]

没有理性作支持的信仰，只能陷入狂热。“教士和信徒”拒绝政治家式的理性——为集体利益而控制自我主义和个人情感。他们将宪制政府、权力平衡、法律保证以及政治文明的所有方面，一概轻轻挥去，而一心只盯着“历史的终点”。但是，

> 政治家并不宣布自己已经懂得了历史的最后预言。无论

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 152.

② Ibid., pp. 159.

一项事业如何有吸引力，在决策时他们都会犹豫不决——那样做代价太高了。“教士”和“信徒”对这些谨慎漠然不顾。崇高的目的为不择手段的反抗找到了借口。由于对现在怀着深深的道德感，革命者在行动中表现得玩世不恭。他反抗警察的粗暴、不人道的工业生产节奏、资产阶级法庭的严厉以及无罪证的处决。除了彻底的“人道化”，没有任何事情可以安慰他对正义的渴望。但是一旦他决定效忠于一个跟他一样强烈反对现行秩序的政党时，我们就发现他竟以革命的名义原谅了他曾经无情指责的所有事情。革命的神话在道德上的不妥协态度和恐怖主义之间架起了一座桥梁。①

那么，正确的态度应该是什么样的呢？阿隆指出，政治选择从根本上说是历史的，因为它与特定的环境是不可分割的；它有时是合乎理性的，但它永远不能最终得到证明，并且也不像科学真理或道德律令一样具有相同的本质。证明的不可能性源于社会存在不可驾驭的规律和价值的多元性。激励机制是为了促进生产力；权威之间的对立是为了规劝那些互相争论的个人实行合作；所有这些都表明我们所处的历史与我们所设想的历史目的之间存在一定的距离。劳动或遵从并非与人的既定命运相对立，而是在于人们天生所受的束缚。暴力在已知的社会永远不会停止起作用。在这个意义上，政治就是尽量减少罪恶，只要人性基本保持不变，政治也就会如此存在下去。②

阿隆认为，左派知识分子的错误很容易导致盲目乐观主义。人们可以而且有理由偏爱计划经济胜于自由市场；但是如果期望

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 166.

② Ibid., pp. 168 - 69.

计划经济能够带来极大的财富,那就是误解了官僚体制的效率和可利用资源的限度。偏爱一党权威胜于议会体制缓慢的深思熟虑,也并不显得荒谬;但是如果指望无产阶级专政能够带来自由,那就是误解了人类的本性,并且忽视了权力集中到少数人手里所产生的必然结果。把作家变成灵魂的工程师,把艺术家招募过来为宣传服务,都是可能的;但是,如果对局限于辩证唯物主义的哲学家或局限于社会主义现实主义的小说家为什么缺乏创造力感到奇怪,那就是误解了创造过程的本质。历史的崇拜者掀起了越来越大的混乱,并不是因为他们为善恶情感所激励,而是因为他们的观念错了。[①]

在批驳了左派的错误以后,阿隆作出结论说,人类历史发展过程具有这样一种结构:

> 每一个行动在各种行动的错综复杂结构中都占据一个位置;个人是与体制联系在一起的;观念自动地形成信条。一个人不能为别人的行动或思想强加上自己解释事件时任意引申出来的意义。最后的预言永远不能做出,而且一个人绝不能把自己的事业等同于最终真理并以此来判断自己的敌人。
>
> 如果真正理解过去,我们就应当承担容忍的义务;错误的历史哲学只能培养狂热主义。[②]

历史解释本质上仅仅是或然的,如果认为有可能预测什么样的经济体制会产生,或证明资本主义毁灭自身而社会主义必然取而代之(尽管不知道什么时候或以怎样的方式发生),那纯粹是幻

① Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 169.
② Ibid., pp. 169 - 70.

想。[1] 回顾过去，历史"命运""只是我们行动不可改变的结晶"；展望未来，历史"命运""总是不确定的"。这并不意味着人是绝对自由的；人的自由"受到过去遗产、人类的情感和集体奴役状态的限制"。[2] 但这种限制并不"迫使我们事先屈从于一种可恶的制度"。革命者既夸大了自由的范围，也夸大了命运的力量。怀着对希望或绝望的狂热，他们把一种不可避免的未来理论化，但不能描述它，而又宣称可以预测它。但是，"没有任何规律（无论是人类的或非人类的）"能够"把混乱的事实导向一个确定的目的，无论它是光辉的还是恐怖的。"[3]

这样，阿隆揭穿了历史崇拜的虚假性，批驳了左派知识分子的历史决定论。应该说，阿隆的批判是有一定道理的。左派知识分子过分简单化地理解了马克思主义历史观。他们把历史看成一个纯粹客观的必然过程，把共产主义看作一个即将实现的历史终点，看不到历史发展的曲折性以及人在历史发展中的能动作用。这与真正的马克思主义显然是格格不入的。阿隆由批判左派的历史崇拜走向否认共产主义理想，显然掺杂了阶级的偏见，在逻辑上也是讲不通的。

三　知识分子的异化

阿隆批判了意识形态的三个核心观念以及意识形态的哲学基础，除此之外，对知识分子的特点及其社会环境进行社会学的分析也是必要的。这就是阿隆所谓的"知识分子社会学"。

那么，什么是"知识分子"呢？在阿隆看来，这个术语既可以指"这样一个群体，他们在大学或技术学院获得了技术官僚所必需

---

① Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 182.

② Ibid., pp. 193.

③ Ibid., pp. 200 - 01.

的素质”（比如在俄国），也可以指“这样一些人，他们‘主要从事写作、教学、传教工作，以及出现在舞台上或从事艺术或文字工作’”（这个意义通常在西方使用）。[①] 这个术语可以追溯到19世纪的俄国。那些贵族、资产阶级或富裕农民的子弟，在大学里接受了西式教育，形成一个游离于传统阶级结构之外的小群体。他们以新的科学知识和自由精神来反对现存秩序，使自己倾向于革命。而在西方，现代文化是从传统文化自发产生的，现代与过去的断裂并不十分强烈。大学毕业生与其他社会群体相比并没有明显的区别，而且他们也并不总是反对传统的社会结构。但他们仍有鼓动革命之嫌。他们认为如果不以革命的决定作用来超越现在，原有的弊端将会继续存在。所以说，

> 所有学说，所有党派——传统主义、自由主义、民主主义、民族主义、法西斯主义、共产主义——拥有并且仍将拥有各自的代言人和思想家。在每一个阵营里，知识分子都是那些把意见或利益转化为理论的人；从定义上来讲，他们并不满足于简单地生存，他们要思考自己的生存。
>
> 但是，在那个老生常谈的概念里——这个概念被某些社会学家（如熊彼特）以更精细的形式接受下来——仍有着基本的真理，那就是，知识分子是职业的革命家。[②]

知识分子的“职业病”就是喜欢以理论观念而不是以另一种现实来与眼前的事实相比，以此批判既定的秩序，评判自己的国家及其制度。阿隆指出，没有什么制度能够经受这样的考验而不受

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 217 - 18.

② Ibid., pp. 218 - 19.

任何伤害的。他们进行批判的基础是一种道德主义,这为他们赢得了"纠错者"的荣誉,而他们一贯坚持的否定态度,又被人们看作勇气的象征,很少有人能看出他们是无视现实条件的专业蛊惑家(professional word spinners)。[①] 法国就素以"知识分子的天堂"著称,而法国知识分子也素以革命者闻名。[②]

对于一个为自己提供了体面的生活水平,对自己的行动不作任何限制,并宣布精神产品代表着最高价值的国家,为什么竟还有如此多的知识分子表示(或者说是确实)厌恶呢? 阿隆认为,答案就在于大多数关心政治的知识分子感到痛苦不堪。因为他们感到自己被骗去了根据权利应该拥有的东西:无论是顺从还是反叛,他们都有这种感觉——在这个"富有叛逆道德"而又"于变化的世界中持保守立场"的第四共和国,他们自己是在荒漠中呐喊着的一群人。[③] 他们梦想着欧洲重新获得行动的自由,于是他们坚持反美主义。比如,萨特在朝鲜战争期间的某些著作,就让人想起纳粹分子的反犹作品。"美国被视为集众恶于一身的象征,于是磨擦期间郁积在人们心头的所有仇恨、所有怨恨和所有创伤都倾泄在这个象征物上。"[④]阿隆进一步指出,欧洲左派知识分子之所以对美国怀有怨恨之情,主要是因为左派有着自己偏爱的意识形态,而美国运用与这种意识形态相冲突的手段竟然也取得了成功:"财富、权力和经济条件的一体化倾向——这些结果都是在私有制推动下,通过竞争而不是国家的干预实现的,也就是说是由资本主义实现的,而知识分子已经被教导得对资本主义所有的良好结果都不屑

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 220.

② Ibid., pp. 229.

③ Ibid., pp. 230 - 31.

④ Ibid., pp. 234 - 35.

一顾。"①

如果说法国是知识分子的天堂,那么美国可以说是知识分子的地狱了。法国推崇知识分子而反遭他们的反对,美国对自己国家的知识分子毫不让步,却得到他们的尊重。阿隆认为,这是因为法国知识分子总是盯着自己国家的不光彩之处,而美国知识分子总是赞颂自己国家的伟大。在其他西方国家中,英国对待知识分子的方式或许最理智了。英国并不把知识分子当一回事,这样就避免了两个极端:一方面是以武力反对知识分子,美国的实用主义有时会导致这种情况;另一方面是对知识分子不加指责的崇敬态度,在法国就是这样。②

阿隆列举了当代世界状况的四个基本因素。第一,资本主义和社会主义之争正在丧失情感的潜力。所谓的社会主义社会,和资本主义社会一样,必须提高生产力;如果要这样做,就会使潜在于现代经济体制中的因素成为必然:权力的等级制、激励机制、生产奖金以及经济数学提出的所有要求。第二,两次大战期间代议制在西方大多数国家遭受失败,而极权制国家苏联则上升到世界大国的前列。第三,在马克思对19世纪资本主义社会所作的批判,同今天亚洲和非洲知识分子所感受到的情感之间,存在一种"预定和谐":

> 西方世界彻头彻尾地是为了追求利益;宗教的使命和基督教的信仰都是贪欲的烟幕或托辞;最后,西方世界作为自己所信奉的那种唯物主义的受害者,必将以帝国主义战争自取灭亡——这种解释是有偏见的、易误导的和不公正的。但是

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 237.

② Ibid., pp. 238 - 45.

它可以使各民族起来反对外国奴役者。[①]

最后，苏联阵营和西方之间的“大分裂”在伦敦和孟买、华盛顿和东京之间有着不同的解释。在英国，相互冲突的价值之间的争论主要是技术性的而不是意识形态的：

> 在其他地方，人们所争论的各种选择是他们自己面临的；而英国争论的选择是别的国家面临的。《新政治家和民族》(*New Statesman and Nation*)的编辑们陶醉于社会主义者和共产主义者之间的协作——当然，这种协作是在法国而不是在英国。
>
> 如果世界的其他地方也像英国那样理智，那么大辩论就会彻底垮台。所幸的是，美国参议员们、法国的知识分子们和苏联的部长们将会为这种争论提供永不枯竭的机会。[②]

阿隆指出，在日本和法国之间存在显著的相似性。在日本的作家和艺术家当中不乏共产主义者，像法国知识分子一样，他们也不赞同与美国的联合。[③] 但是在那些曾经被英国统治过的亚洲国家，情况就不同了。比如，印度或缅甸的知识分子大多是进步主义者，但并不是共产主义者。他们更多地倾向于反帝国主义而不是反共产主义，但是他们更担心邻邦的非分之想。[④]

在此，阿隆所说的主要是意识形态的国际化问题。随着生产

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 248 - 49.

② Ibid., pp. 250.

③ Ibid., pp. 258 - 64.

④ Ibid., pp. 265 - 73.

的发展，资本主义和社会主义由对立开始转变为具有更多的共同点，即使发达国家和落后国家的对立也不是以意识形态来划分的，并不是分属于进步和反动，或社会主义和帝国主义两大阵营，而是有着复杂的情况。在阿隆看来，这里的决定因素似乎是三重的：西方影响下的各民族的不同特点，对宗教和历史的态度，以及自由主义的宣传和社会主义的宣传之间的力量对比。[①] 因此，那种对世界进行意识形态划分的观点是站不住脚的。

左派知识分子们以意识形态鼓吹阶级和民族之间的对立。正如邦达(Julien Benda)[②]在批判20世纪初的知识分子时所指出的那样，这是知识分子对自己使命的背叛。本来，知识分子的使命是为永恒的真理和正义而奋斗，但是他们却振振有词地把国家之间的利益之争和民族之间的仇恨赋予了一种伪理性的形式。阿隆在这里所作的批判也正是为了揭露这种意识形态的虚假性，批判左派知识分子对自己使命的背叛。那么，在阿隆看来，知识分子真正的使命是什么呢？

> 对这个问题，我只能给出我个人的答案。知识分子既然注重对社会进行公正而合乎理性的组织，就不能满足于袖手旁观，不能只在每一个反对非正义的声明下面签上自己的名字就算完事大吉。尽管他要努力唤起所有党派的良心，但是他也要站在可能为人类提供最好机会的党派那一边——这是一个历史性的选择，他可能会犯错误而这种错误是与历史条件不可分割的。他不会拒绝介入，而一旦他参与了行动，无论后果多么残酷，他都要承担责任。但是他一定不要忘记对手

---

① Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp.273.

② J. 邦达(1867-1958)，法国小说家和哲学家，法国评论界反浪漫主义运动领袖，理性和智能的辩护人，反对柏格森的哲学直观主义。

那边的观点,不要忘记未来的不确定性,不要忘记自己党派的错误,也不要忘记各地方的普通人之间潜在的友爱。[①]

阿隆对知识分子所作的社会学分析,目的当然是批判左派知识分子的狂热,维护资本主义制度。但是,他提倡的学术道德(或用一种似乎过了时的说法,叫做学风)即政治理性则是值得我们借鉴的。在中国这个易于培养文人气质的国度,知识分子也很容易为一种遥远的制度所激动。他们将那种制度理想化,奉为另一种意识形态,并以那种观念而不是其现实来指责当前中国的现实,似乎只要实行那种制度,中国当前所有的问题——腐败、分配不公和两极分化等等——都可以迎刃而解似的。这与当时阿隆批判的法国左派知识分子毫无二致。但是在国际关系上,他们不是以那种意识形态鼓吹民族对立,而是将那种制度最具代表性的一个国家奉若神明,将其想象为救世主,全然不顾民族之间潜在的利益冲突。这种思维方式显然是缺乏理性的。

四　意识形态的终结

阿隆成为现代西方工业社会"意识形态的终结"最早的预言者之一。他在1954年为阿多诺(Theodor W. Adorno)在法兰克福主编的《社会学》写下了《意识形态的终结》一文,西方知识界一场旷日持久的讨论由此开始。许多左翼思想家可能是抱着一些惋惜之情,来谈论意识形态的社会动员能力日渐消失的。阿隆却由衷地欢迎这个时代的到来。在《鸦片》中,他的结论就蕴含在这样的问题之下:"意识形态时代的终结"是否已经实现?

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 311.

当然,阿隆强调,他"并没有天真到希望立刻就实现普遍和平的地步",因为掌了权的革命者的幻想一旦破灭或被消解,随之而来的将是官僚的天下。然而,西方各国人民或许将进入一个怀疑主义和政治宽容的时代。无论是以物质的丰富来构想普遍友爱的乐观主义者,还是恐怖于以新的大众传媒和酷刑来控制人类心灵的悲观主义者,都遭到了20世纪现实有力的驳斥。他们的对话起源于工业时代之初,而且仍然要继续下去,但是将不再采取意识形态争论的方式,因为"我看不见任何新的主义,能像马列主义那样无所不包。60年代批评工业社会甚嚣尘上,正足以证明,人的激情大可免掉有系统的告状方式。"[①]而且,"对立的主题也不再与一个特定的阶级或政党联系在一起了。"[②]

> 最后一个宏大的意识形态产生于对三个因素的结合:与人类的渴望相一致的对未来的展望,把这种未来和特定的社会阶级相联系,以及相信在劳动阶级胜利以后通过计划和集体所有制可以实现人类的各种价值。人们对社会经济技术的确信已经开始衰退,并且指望这个阶级(正如被假设的那样)能够带来制度和思想的彻底更新也是徒劳的。[③]

那么,这种争夺真理的阶级总体战何以在人们心目中失掉崇高地位的呢?阿隆指出,阶级斗争的理论依据本来就是一种虚假的推理。按照这种理论,无产阶级将继续完成资产阶级在反对封

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店1992年版,第517页。

② Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 319.

③ Ibid., pp. 319 - 20.

建贵族的斗争中开创的事业。可是，资产阶级与无产阶级的对立同资产阶级与贵族的对立根本不可同日而语。当然可以这样说：劳动阶级和资产阶级在生活方式和价值观念上有着众多的不同——前者的集体感与后者的占有欲相对立，前者对共同体的参与意识与后者的个人主义和自我中心主义相对立，以及劳苦大众的大公无私与富有者对财富的贪婪相对立。但是，无论以无产阶级代言人自居的左派知识分子如何争辩，

> 无产阶级从未具有与资产阶级相对应的世界观念；只存在一种无产阶级被告知他们自己应该是什么或应该怎样做的意识形态，只有当工业工人的数量最小时，这种意识形态的历史普遍性才会最大。所谓的无产阶级政党，在那些夺取了政权的国家里，是以农民而不是以工厂工人为主力的，而知识分子为传统的等级制或民族的屈辱所激怒，成为政党的领导者……
>
> 正是希望彻底完成资产阶级的雄心——征服自然、社会平等或机会平等——意识形态主义者才将火炬传给了无产阶级。技术的进步和工人的苦难之间的对立，成为引人注目的丑恶现象。人们所能做的只能是将祖祖辈辈贫困的继续存在归咎于私有制和市场的无政府状态；其实这是由积累的匮乏（无论资本主义还是社会主义都一样）、生产力发展的不足以及人口的增长造成的。软心肠的知识分子们为不公正现象所激怒，就抓住了这样一个观念，即资本主义咎由自取，将被其内部的矛盾所摧毁，并且它的受害人最终将推翻特权阶级。马克思天才地综合了黑格尔的历史形而上学、雅可比（Friedrich H. Jacobi）对革命的解释以及英国学者们关于市场经济的悲观理论。为了保持法国大革命与俄国革命之间的连续性，只能将马克思主义的意识形态称为无产阶级的意识形

态。但是,人们必须擦亮眼睛去除这种幻想。

市场经济和完全计划是相互对立的模式——没有任何现存的经济实际地产生出这种经济模式——在发展史上也不是连续的两个阶段。在工业发展阶段和一种模式或另一种模式的优越性之间并没有必然的联系。落后的经济比先进的经济更接近计划模式。混合经济并不是不能生存下去的怪物,或者过渡经济一定要走向纯粹的类型;它们都是正常的事物。在计划经济体制中,人们将发现或多或少被改造了的市场经济的许多因素。随着生活水平的提高和苏联消费者拥有更多的选择自由,西方繁荣所带来的利益与问题将在铁幕的另一边出现。①

这样,将终极真理和人类的未来命运赋予一个阶级和政党,其思想基础本身就是虚幻的,而将这项使命赋予一个国家同样也是行不通的。阿隆指出,这正是法国知识分子所特有的普遍主义的思维方式:期待一种普遍适用于全人类的真理有朝一日能够实现。而事实却令人大失所望。没有哪个国家的知识分子像法国知识分子那样如此严重地遭受"普遍性失落"的折磨了。社会主义阵营内的风云变幻使他们一再燃起希望而又重归于失望。似乎没有任何一个国家能够担负起解放全人类的使命。而事实的确如此。针对这种普遍主义的幻想,阿隆指出:

没有人能将这个地球上的人类环境革命化,没有人能使法国成为理想的战士,没有人能将我们从亚洲的那个与我们的命运息息相关的小海角解救出来;没有人能拥有形而上学

---

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 320 - 22.

> 观念的光荣,没有人能拥有社会主义或民族主义意识形态明显的普遍性。把我们的国家放到世界体系的恰当位置,按照社会科学的教诲行事,我们的知识分子或许也只能实现在我们这个时代可以达到的政治普遍性。他们可以为机械文明赋予适合民族传统或成熟程度的形式,并且从繁荣与和平的角度来组织一个为我们的力量和思想所能及的世界区域。①

阿隆主张意识形态的终结,目的就是以宽容代替仇视,以和平代替战争,以民主代替极权。所以他认为,西方与苏联的根本区别在于:西方承认自己并不是统一的,苏联则将人类存在的整体加以"政治化"。人们经常提到的西方政党制度的多元性特征,反倒是最不重要的(阿隆在《民主与极权》中用"多党立宪制"来定义资本主义政治制度,说明阿隆后来对这个观点作了修正)。当然,民主制度自有它的缺点:它使政治充斥着一种不和谐的氛围,模糊了人们的共同感,并且使内部的和平与友谊大打折扣。但是,作为不可抹杀的各种价值的表达方式和象征,它还是得到了人们的容忍;它是限制专横权力和保证合法表达不同意见的手段,是国家公正性和人类思想自主性的象征。②

在意识形态环境中生活习惯了的我们,或许很难想象一个失去了共同理想和共同信仰的社会到底是怎样一幅"可怕"的情景:没有集体主义目标可以追求,会使那些久以真理的代言人自居的思想家和实践家们失去身为圣徒的历史责任感和使命感;不能以多数人的名义确立共同信念,会使国家沦为仅仅充当维持社会良性运作的工具,使政党的政治口号淹没在环境保护之类的微小叙

① Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann - Lévy, 1955, pp. 327 - 28.

② Ibid., pp. 332.

事之中；多元主义的盛行，会使任何崇高意义都失去优越性，个人私利将漂浮于社会关系的表面。与慷慨激昂的社会制度相比，这种民主社会必然显得平庸和世俗。这或许令许多知识分子感到惋惜，但是阿隆则衷心地欢呼这个时代的到来。像他的伟大同胞孟德斯鸠和托克维尔一样，阿隆断定现代民主制度只能建立在人类的私利之上，不是道德，而是每个人"开明的私利"，才是自由主义者所说的"法治社会"的组织原则。

阿隆发现，20 世纪产生的种种罪恶，就在于集体暴行以各种历史"正义"的神话作为自己聚合仇恨之火的旗号，因而他以信仰的摧毁者自居，而强调民主社会的平庸性：

> 事实上，我认为在大体上，组织社会生活，经验证明，是相当平淡无奇的。苏联的模式是一场恶梦，美国的模式是不完善的和庸俗的。工业社会仍然是我们时代文明的主要特征。那些期待或希望人间天堂的人，他们神化了人和制度，再也看不到历史让我们认识的人和制度。小资产阶级满意了，因使用先进机器而减少了痛苦的劳动者，纳税制度降低了自命不凡者的傲气，所有这一切，事实上都被认为是平淡无奇的。成了畸形的怪物，苏联的现实就不那么平淡无奇了吗？[①]

相对于形形色色的乌托邦勾画的蓝图而言，这样的社会的确显得平庸甚至低俗，不过阿隆提醒他的批评家们，在学会放弃之前，我们一定得先搞清楚手里有些什么；若想弃恶从善，我们也必须慎思我们用来取代的东西，是否更为可取，更为可行。对狂热主义的拒绝，对犹疑和保守态度的肯定，"并不意味着失掉一切信仰，

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 417－418 页。

或者说对公共事业漠不关心。"[①]人们拒绝神化一个阶级、一种斗争技术、一种意识形态体系,并不妨碍人们去追求一个比较公正的社会和一个不那么令人痛苦的共同命运:

> ……一个人不再期望一场革命或一项经济计划能够带来什么神奇的变化,并不一定要让自己屈从于非理性的东西。正是因为他热爱个体的人类,参与到活生生的共同体中去并尊重真理,他才得以拒绝让自己的灵魂屈服于一个抽象的人类理想,一个专制的政党以及一种荒谬的经院哲学。[②]

退一步说,如果怀疑主义单独就可以破除狂热主义,那么阿隆则宁愿期盼这种怀疑时代的到来。因为,"对各种模式或乌托邦的怀疑,至少能够减少,以信仰的名义,急于残杀同类的人吧?"[③]

或许极端的怀疑主义可以治愈左派知识分子们的狂热,但是在这两个极端之间,还存在一个更为恰当的态度,即温和的怀疑主义和理性主义信念并存。把这两者结合起来并不困难,或许怀疑和宽容正是产生于理性。阿隆试图引导人们达到的正是这样的境地。这与他在历史哲学中所强调的政治理性是一致的。在一次演讲中,即席闪现在阿隆脑际的一句话,或许正代表了这个遭人太多诟病的思想家的心声:"我们失去了预言的兴趣,但我们不应该忘记希望的义务。"[④]

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 417 页。

② Aron, *L' Opium des intellectuels*, Paris:Calmann – Lévy, 1955, pp. 334.

③ 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 417 页。

④ 同上,第 588 页。

工业文明的机器轰鸣以及市民生活的嘈杂，已经使得英雄史诗般的激情话语失去了聚合大众的号召力，惯于宏大叙事的思维方式已经听不到群情振奋的响应，但是如果像阿隆所希望的那样，让平庸性和世俗化去主宰社会生活，在成熟的工业文明里似乎并无不可，但是在我们这样一个工业化刚刚起步的社会，很有可能会上了那些仍以意识形态方式思维着的某些人的当。尽管我们不再在“无产阶级专政下继续革命”了，但是也不至于听任思想领域让那些专事蛊惑的民间精神领袖甚至邪教教主插上自己的旗帜，让那些曾经为创建和维护共和国而浴血沙场的英雄们的后代迷恋于一些遥远的神话。因此，如果“意识形态终结”可以成立的话，只能是在这样的意义上来说的：即我们不再以一场政治运动来“抓革命促生产”了，不再空谈资本主义国家的人民“生活在水深火热之中”而关起门来赶英超美了，而是相信“发展才是硬道理”，“社会主义的本质就是解放生产力，发展生产力”。但是，在另外一种意义上，如果我们真正以政治理性思考的话，似乎并不能听从阿隆只着眼于西方社会而提出的主张而放弃对意识形态的掌握。恰恰相反，我们不仅要把一种我们既已确认的理论当作一种信仰，还要把它作为科学理论继续指导我们的政治和社会生活，并且在进行经济交流时，我们也不能不清醒地意识到霸权主义仍然存在。因此，在这个意义上，意识形态是不会终结的。

* * * *

我们在本章叙述了阿隆对意识形态所作的全面批判。那么，阿隆的意识形态批判，除了对他所处的年代和社会具有警醒意义以外，又能给我们这个时代、我们这个社会以及人类的未来以怎样的启示呢？

首先，阿隆的批判有助于我们重新和正确地理解马克思主义。自马克思主义诞生至今一百多年来，我们所接受的是真正的马克思主义吗？自从马克思主义正式成为我们的国家哲学以来，许多

学者和理论工作者只是在努力地论证既定形态的马克思主义的正确性，而很少有人去思考：经过屡次丰富和发展并辗转传抄的马克思主义到底是不是马克思本人的思想呢？阿隆终其一生都对马克思的思想具有浓厚的兴趣，并且在晚年还以未能写出一本系统评论马克思主义的著作为憾事，而他一再声明的是，他的批判针对的是左派知识分子及其对马克思主义的解释，目的之一（或许并不是根本的）是为了澄清真正的马克思主义和被改造了的马克思主义之间的区别，使人们真正理解马克思的痛苦思考及其价值。他提醒我们在马克思的早期著作和成熟时期的著作之间，存在一种突然的断裂，在马克思对资本主义进行政治经济学批判之前，首先存在着的是哲学的批判，对这一点的忽视正是后人把马克思主义变成一种意识形态和世俗宗教的错误之源。阿隆指出马克思本人思想中存在着不可避免的含混晦涩之处（对此，我们也不必讳莫如深），潜伏着决定论的因素。后继者们在生硬和简单化地理解马克思主义的过程中，将正确的部分抛弃了，而将错误和含混之处加以扩大，变成一种经济决定论。阿隆指出，马克思所说的经济的优先性，有可能不是在“决定”意义上而是在“先于”其他社会因素的意义上的优先性。后来发展出的帝国主义理论，在马克思本人的思想中找不到丝毫的基础，它只是将马克思的预言与事实之间的距离作了一种牵强附会的解释。至于存在主义的马克思主义，就连正宗的马克思主义者也不愿将其接受为自己的家族成员，或者任其把马克思主义拉过去进行一番改头换面。当然，阿隆并没有为我们指出真正的马克思主义是什么样的（以其阶级偏见，他或许也做不到这一点），但是他启迪我们思考：本来作为一种社会批判理论的马克思主义却实现为苏联的专制和极权，难道这与对马克思主义的理解没有关系吗？如果要避免历史悲剧的重演，我们是否应该重新理解并回到马克思的马克思主义呢？

其次，阿隆批判和拒绝了全面解释历史的乌托邦思想和以政

治狂热为基础的世俗宗教，维护了注重社会现实条件的政治理性，并预言了意识形态的终结，对我们今天仍具有重要的理论和现实意义。由于阿隆对意识形态坚持不懈的批判，一场世界范围的意识形态的大讨论由此展开，从而使一大部分知识分子擦亮了眼睛，回到理性的道路上来。尽管冷战结束，写作《知识分子的鸦片》时的思想环境已改变，但由于它内容深刻，因而对我们来说仍然具有现实意义。正如弗朗索瓦·菲雷所说："它之所以在引起巨大反响的环境改变之后依然拥有大量读者，之所以在发表 30 年后依然是理解 20 世纪的一部主要著作，原因在于它具有双重性，这正是阿隆天才的典型特征：既是战斗的书，又是哲学著作。"①

习惯以一种包打天下的观念来思维，很可能是人性固有的弱点。在我国当代史上曾经发生的一场场悲剧，不正是这种千年至福说式的思想，使处在未知世界中的人们相信，一种美好社会的到来指日可待，一切贫穷落后都会迎刃而解，以至于失去了基本的理智吗？而一旦遭到事实的打击，又有许多人看出眼前的种种不合理，转而求助于另一种制度可能提供的全面解决，殊不知"全盘西化"设想中的自由主义不也正是另一种形式的意识形态吗？它可能造成的灾难不亚于阿隆所批判的意识形态造成的后果。我们也可以按照阿隆提醒当时知识分子们的方式来思考：苏联和东欧的剧变又给它们带来了什么呢？对于种种的不公正，我们为什么不能逐渐地改革而非要诉诸于激烈的形式不可呢？

① 参见尼古拉·巴维雷兹《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社 1997 年版，第 244 页。

第三章　民主与极权

将意识形态与一个阶级和一个政党相结合，将政党和国家相等同，以少数人或一个人的意志对人民实行专制统治，就构成极权主义制度。所以，阿隆在政治制度层面上批判专制和极权，维护自由和民主，与意识形态的批判是一脉相承的。

阿隆进行政治制度思考的前提是强调政治的优先性。在意识形态批判中，阿隆反对以经济取代政治，强调政治的独立作用；而在思考政治制度时，明确提出政治的优先性。他认为，在社会各种因素中，政治因素具有优先地位，因为它与人们的关系更直接，并且是一个社会区别于其他社会的主要特征。经济只是实现政治的手段，以经济取代政治是将手段与政治本身相混淆。阿隆接受托克维尔的观点，认为现代社会是以工业文明为特征的民主社会，但具体来说，一个社会到底是自由的还是专制的，经济并不是决定因素，而是取决于政治本身。只有在这样的基础之上，才有讨论政治制度的可能性和必要性。相反，若把政治看作是经济基础决定的结果，是阶级统治的工具，那么只要考察经济基础的类型就可以确定政治制度了，无需就政治制度本身进行考察。

正如意识形态批判的对象并不是真正的马克思主义一样，在政治制度的思考中，阿隆批判的也并不是一般的共产主义，而是苏联模式的共产主义。他将苏联的政治制度与纳粹的制度统称为极权主义制度而加以批判，维护以西方为代表的自由民主制度。但

他并不认为公有制一定会造成极权,而私有制一定就保证民主的实施,而认为政治的民主与极权在于是否法治,是否能保证人权,以及权力是否具有限制等因素;同时,他也不认为西方民主制度就完美无缺,而是在与极权制度的比较中,来维护自由民主制度的,反对以"真实的自由"来牺牲"形式的自由"。阿隆进行政治制度的思考,目的就在于揭示极权制的内在逻辑及其危害,维护自由主义传统,并促进民主制度的完善和发展。

阿隆对政治制度的思考随着历史的发展而步步深入。因此,我们的叙述也按这样的顺序来逐层展开。在第一节中,我们将讨论阿隆对民主与极权之间对立的思考;在第二节,我们讨论阿隆对政治制度的三个基本概念的考察;在第三节,我们叙述阿隆对政治制度的系统研究,即他所说的政体社会学的内容。最后,我们将在结论中对阿隆政治体制思想加以评价。

第一节 专制与民主的对立

阿莱维(Élie Halévy)从和平主义观点出发,认为法西斯主义和共产主义的共同根源在于战争,它们殊途同归,都导致专制主义。前者从民族主义堕落为一种社会主义;后者从反抗出发,并以自由的名义,导致极权主义统治和民族崇拜。革命者从战争中获得"几乎毫无限制的权力",使得这两种力量都走向与自己的目标相背离的境地。[①] 阿隆认为,战争的根源不在于经济对立或资本主义的内在矛盾,而在于政治本身,即"国家之间的优势、权力和意

① 参见 Aron, "L'Ere des tyrannies d'Elie Halévy", *Revue de métaphysique et de morale*, 46, pp. 284.

识形态的争执。"专制主义不是战争的结果,而是其原因。战争是极权主义向国际扩张的结果。这样,阿隆就赋予政治以优先地位,从政治本身来考察政治制度的特征。

阿隆指出,尽管阿莱维将苏联与法西斯相类比并不恰当,但有一点是无可辩驳的,那就是这两种体制都是专制的:

> 国家的权力是绝对的,没有任何法律的或实际的限制。一个政党在全国范围内代表国家,尽管它并不代表人民;一个暴君将所有的权力集于一身;并且一种意识形态被作为官方真理而成为国家的教条。[①]

在阿隆看来,法西斯主义和共产主义还有其他共同特征,但是这两种专制制度之间也存在大量的区别。首先,它们"来自不同的阶级:法西斯体制保留现行的社会结构,而共产主义摧毁以前的统治阶级并努力避免使收入的差别固定化为阶级的区分。"其次,尽管与法西斯意大利和纳粹德国情形一样,苏联的工会的确"完全屈从于国家机器和单一政党",但是在苏联,"执政党起自劳动大众,并且仍然保持二者之间的交流。"再次,两种体制在意识形态上也不同。法西斯主义的意识形态是"理想主义的,英雄式的,非理性的和生物性的",而共产主义的意识形态则是"唯物主义的,国际主义的和科学的"。[②] 再次,二者最主要的区别在于法西斯体制的"帝国主义"和苏联的"和平保守主义"之间的鲜明对比——当然,共产主义也"能够导致意识形态的帝国主义"。[③] 最后,尽管二者

---

① Aron, "L'Ere des tyrannies d'Elie Halévy", *Revue de métaphysique et de morale*, pp. 299.

② Ibid., pp. 299 – 300.

③ Ibid., pp. 302 – 303.

都把自己的意识形态自称为唯一真理,但是含义并不相同:“共产主义是对救赎宗教的改头换面和拙劣模仿,而法西斯体制从来就没有认识到人性。”①

但是,阿隆认识到,正如阿莱维所断言,法西斯主义和共产主义都压制自由:

> 政治自由:公民投票只是令人可笑地象征着人民将自己的权力让渡给专断的主子。个人自由:对于权力的滥用,无论是德国公民,还是意大利公民,还是俄国公民,都束手无策;共产党的官僚或党员,法西斯的地方领导和小职员,都是他们上司的奴隶,但又是老百姓害怕的对象。学术自由、出版自由、言论自由和科学自由——所有的自由都不复存在。如果说在英国的民主实践中,持反对立场(opposition)就其令人欣赏的意义来说,是一种公共义务,而在极权制国家中,持反对立场就是犯罪。②

那么,一个学说和一个政党的专制到底是历史的偶然事件,还是我们这个时代不可避免的命运呢?议会民主与经济的全面控制能否协调起来?极权制和民主制到底哪一个代表着人类未来的方向?面对极权主义的威胁,民主应采取怎样的对策?

阿隆从政治制度本身来考察,给出了自己的答案。这就是我们这一节将要论述的内容。在第一小节中,我们将论述阿隆对极权主义内在必然性的分析;在第二小节中,我们叙述阿隆对极权制和国际战争之间的关系所作的分析;在第三小节中,我们叙述阿隆

---

① Aron, “L'Ere des tyrannies d'Elie Halévy”, *Revue de métaphysique et de morale*, pp. 305.

② Ibid., pp. 305.

对民主制度弱点的揭示和对其前景的展望。

一　极权主义的必然性

阿隆从考察"社会主义的内在矛盾"着手分析。尽管阿莱维把"无产阶级专政"看作是"财政激进主义(fiscal radicalism)的极端形式",但是他把马克思主义定位于"国际主义和自由的阵营"。阿隆对于"自由(在自由主义者所理解的意义上)构成马克思的最高目标"表示怀疑。从青年时期开始,马克思的理想一直是"一种社会的而非个人主义的理想"。按照马克思的观点,人只有在"公共"活动中而不是在纯粹意识或孤独的个体性中才能实现自己的本质。另外,尽管马克思宣称在"真正的"自由中将保留——甚至"超越"——"政治民主中的形式的自由",但是"至于未来的体制,很难确定马克思思想的确切本质,因为他的哲学不允许他陷入预言和乌托邦之中,并且除了看到资本主义不可避免的灭亡以外,他几乎并没有看得更远。"至于无产阶级专政,马克思显然把它看作一种为将来社会作准备的、暂时的专政,而不仅仅是"财政激进主义的极端形式"。当然,也没有证据可以证明,马克思认为不通过革命的——即极权主义的——过渡阶段就能使社会主义取代资本主义。① 至于过渡阶段以后将是什么样的社会,马克思并没有明示,阿隆也不再深究。他认为,至少在这个过渡阶段,社会主义是专制的:

> 几乎从其定义上就可以看出,所有社会主义者都敌视自由主义:无论他们是等级的拥护者还是平等的拥护者,是自由的拥护者还是专制的拥护者,是民族主义者还是国际主义者,

① Aron, "L'Ere des tyrannies d'Elie Halévy", *Revue de métaphysique et de morale*, 46, pp. 285.

他们都批判资本主义经济和代议制努力为个人保留的独立性。在这种独立性中,社会主义者指责一种自我主义;在竞争中,社会主义者指责一种混乱的规律;在个人的分离中,社会主义者指责社会集团的消解。他们咒骂资本主义,因为它保证了市场精神的胜利;因为它只允许——像青年马克思所说的那样——在人们之间存在利益关系;并且因为它以利益动机作为经济生活的唯一动力。在本世纪之初,涂尔干还把为保证经济功能的集中而有意识进行的社会组织,说成是社会主义的本质;而今天这种组织已经广泛而自发地形成了。这样,反对金钱统治的道德宣传,反对自由的经济宣传以及反对个人主义的政治宣传,都集中于一个共同的目标:自由原则试图表达和维护的那种社会体制。①

因此,无论存在怎样的区别,所有的社会主义者都以人类的"永恒解放"为目标,这就要求克服生产资料的私有制和经济的自由运行。但是,阿隆反问道:在实践中和具体情况下,是什么可以构成一种"有组织的"和"有计划的"经济,在其中,生产资料掌握在国家或工会的手中?这样的经济允许个人拥有什么样的政治权利和思想自由?被社会主义者甚至马克思主义者当作目标的解放,宣称保留"人权"、政治权力和思想自由。但是,阿隆指出,如果这些目标不能得以保留,那么结果将不是"对形式自由的辩证超越,而是以一种形式的奴役代替另一种罢了"。②

接着,阿隆考察了纳粹所谓的"革命"。德国的宣传把国家社会主义描述为"社会革命",而把对法国的侵略称为"欧洲革命"的

① Aron, "L'Ere des tyrannies d'Elie Halévy", *Revue de métaphysique et de morale*, 46, pp. 286.

② Ibid., pp. 287.

开端；但是，阿隆指出，"'革命'一词是用来表达人类最高希望的，今天不应该用它来掩饰威胁欧洲文明的最恐怖的卑劣行径。"[①]当然，浪漫的革命传统充满着英雄乐观主义，把信念寄托于生产力及其组织之上，宣扬人类的解放以及所有人的财产和幸福。但是，这种普罗米修斯式的和千年至福式的人间天国的神话，被20世纪实际发生的革命大打了折扣。只要看一看在一党专制的国家，国家操纵的经济和政治化了的、极权主义官僚体制的现实就可以明白这一点，"在其中，自由主义的所有迹象，甚至——或勿宁说首要的是——思想自由被去除了。"[②]

阿隆承认，并不是所有的德国社会主义者都放弃了西方民主革命的传统，但是宣扬"新秩序"的意识形态根源于德国的政治史和思想历史，则是确定无疑的。因为正是在德国，国家公务人员——即黑格尔所说的一般阶级——"被给予荣誉，受到尊敬和爱戴，并被形而上学地改头换面了"[③]；正是德国社会党，在国际中具有最强烈的组织感和最少的政治自由感；正是在德国，"个人才能对组织和等级的尊重达到这样的程度，以至于只有意识到自己是一个庞大机器上的小轮齿时，才能发现最高的满足感。"[④]这样，国家社会主义继承了德国社会主义的传统，但是"将其庸俗化和卑劣化，并使其原则更加野蛮和富于侵略性。"[⑤]而且，由于它的野心和它的民族关系的概念，国家社会主义企图把普鲁士国家强加于世界的其他部分，这样的社会主义与帝国主义没什么两样。

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 52.

② Ibid., pp. 55.

③ Ibid., pp. 60.

④ Ibid., pp. 61.

⑤ Ibid., pp. 63.

尽管社会主义和纳粹具有本质的不同，但是都造成专制主义。那么，其根源何在呢？阿隆认为，马基雅维利主义（Machiavellianism）是"现代专制制度的教条"。"如果说马基雅维利主义在于以恐怖和狡诈来统治的话，那么没有任何一个时代能比我们这个时代更是马基雅维利式的了……因为那些带来20世纪革命的暴力精英们不知不觉地以马基雅维利模式来构想政治。"[①]与之相似的是帕累托，阿隆把他称作"法西斯主义的教师之一"。[②] 尽管论证方式不同，但是帕累托也"推崇作出决定和下达命令的领导者所具有的道德，以及自愿遵命的大众所具有的道德。"[③]阿隆认为，马基雅维利主义具有三个特征，这也是所有极权主义哲学共有的：关于人类本质的悲观主义概念，从中产生的一种历史发展哲学以及为取得权力所必需的权术哲学；实验性和理性主义的方法——当应用于政治领域时，这种方法将导致富于侵略性的非道德主义以及对权力的唯一关心；以及为了自身的目的对自己行动的夸耀。[④]

马基雅维利主义还有一些特有的技术，适用于夺取权力和进行"帝国冒险"的不同阶段：（1）军事政变，比如布尔什维克在1917年所作的，希特勒的支持者们1934年在奥地利以及1940年在荷兰所做的就是这样。（2）摧毁议会民主制，比如1930年和1933年德国所发生的事件。（3）组织极权主义政党，比如俄国的共产党，意大利的法西斯党和德国的国家社会主义党。（4）自上而下的革命，如希特勒所实行的那样。（5）经济专制——两种极权主义的不同之处在于，希特勒的国家编制计划不是出自经济理论而是出

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 15 – 17.

② Ibid., pp. 17.

③ Ibid., pp. 19.

④ Ibid., pp. 21 – 2.

于政治愿望，而苏联的情况则是先有经济理论后有极权制的实践。(6)宣传技术。(7)灭绝被征服的民族，比如纳粹在波兰的做法。[①]

在极权主义的实践中，还始终充满着暴力。"暴力浪漫主义"(the romanticism of violence)来自索列尔。他的《暴力的沉思》(*Réflexions sur la violence*)在意大利有着非凡的影响，尤其影响了帕累托和墨索里尼。在极权主义那里，暴力不只是被看作"在走向权力或帝国的过程中暂时的必要性"，而是被看作"新秩序永恒的必要性"。比如，在纳粹德国有着"集中营，对少数派和对手加以禁止和迫害"。[②] 阿隆指出，在尼采和索列尔的著作中，对暴力的浪漫观点是受了高尚理想的激发而产生的；但是现代的暴力主义者则是"对这些梦想的悲剧性拙劣模仿"，因为这些人不是试图跟与自己平等的人竞争，而是要压迫弱者。因此，对于那些现在仍然抱有暴力浪漫主义幻想的人，最有力的矫正就是，"那些自称已超越了朴素人道(simple humanity)的人们所造成的非人道的现实。"[③]

阿隆并不是一个和平主义者，不赞成阿莱维的和平主义。他认为，走向一个极端而反对一切暴力，或者走向另一个极端而崇尚暴力，都没有看到"文明的真理：以文明所指向的目标来维护暴力的必要性，以及投身于有益事业的义务。"这就是为什么

> 只有行动才能反驳暴力的教条。当自由的人民在保护自己的自由时，展示出与狂热之众效忠于自己的暴君时一样多的信条、勇气和不达目的誓不罢休的力量，那么他们就破除了

---

① Aron, *L'Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 22 - 9.

② Ibid., pp. 45.

③ Ibid., pp. 46 - 7.

浪漫的神话,复活了所有不相信人类必须在文明和暴力之间、在人性和暂时的辉煌之间进行抉择的人们的希望。雅典和斯巴达,迦太基和罗马——这些简单的先例并不能预示西方文化的命运。新生的、军事的和生机勃勃的民主制度,相信自身及其使命,在未来仍有着自己的生存空间。[①]

在此又涉及"我们这个时代革命任务的真正本质。这当然是沿着社会正义的道路前进,通过组织来治愈机械文明的病症,但也要保护自由文明所宣称的最宝贵的价值——尊重人和尊重自由。"[②]而真正的社会主义应该是不存在阶级划分的,它的目的是致力于"无产阶级即所有工人与国家共同体的协调。"[③]

此外,极权主义体制往往是与官僚制分不开的。阿隆认为,尽管官僚制日益成为西方社会的一个特征,但只有纳粹德国才在完整的意义上经历了官僚专制主义,这并非出于偶然,而是由它缺乏政治自由,对秩序的热爱及其军事传统等特点造成的。这样,"如果借用和采纳 19 世纪乌托邦主义者们的说法,我们就再不能说对物的管理正在代替对人的统治,而勿宁说,对社会的统治正在以对人的管理而告终。"[④]在希特勒的体制下,国家不仅统治着工业,还统治着文化,并且它还垄断了宣传手段;因此是整个的人而不仅仅是其部分的行为,才是国家宣布要改变的对象,甚至个人在劳动之外曾经拥有的自由也被剥夺了。在官僚们的操纵下,理性技术逼进个人的心灵世界,压迫到思想创造的活动了。

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 48 - 9.

② Ibid., pp. 56 - 7.

③ Ibid., pp. 61.

④ Ibid., pp. 75.

阿隆认为在此存在“一种辩证性的逆转”:这些技术是基于理论的,因而在这个意义上来说它是理性的手段。但是它的目的不是使人理性化,相反,理性在其极端的形式下,似乎导致了彻底的非理性。这不仅是因为官僚-军事机器作为整体遵从一个毫无限制的权力意志,而且是因为国家社会主义在它的追随者们中间开发了最疯狂的情感,这种体制试图创造具有狂热情绪和暴力倾向的人。[1]

但是,阿隆并不认为专制和极权的官僚性是不可避免的。当然,这需要一些限制条件:

> 我们正走向管理理性化的存在方式并且正在接受它;人们的任务就在于避免使公共管理的命令让我们淡忘了个体的热望,还在于拒绝允许由一群饶舌者掌握着的军事官僚统治行使专横的权威。或者说,官僚性越是扩散,这种官僚性越是需要权威,于是政党的多元化和某种形式的代议制越是变得不可缺少。对于日益严重的官僚性,民主正是其必要的制衡力量。[2]

对于极权主义的必然性,阿隆并不是从整个历史发展的角度来考察,也不是从经济基础来考察,他将自己的思考限定于现代社会,从极权主义产生的具体条件来考察其必然性。所以他所说的极权主义的必然性,并不意味着极权主义是人类历史发展或经济发展阶段上不可避免的现象,而是指只要具备了某些条件就必然产生极权统治。他认为,一个政党,一个民族,一个国家只要致力于超越了个人的集体目标的实现,只要诉诸革命,崇尚权力和暴力,实行官僚化的统治,那么就必然导致极权主义的统治。

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 76 - 7.

② Ibid., pp. 87 - 8.

极权主义在国内对人民实行全面的专制，而一旦走向国际，它就变成帝国主义，对其他国家和民族实行侵略和压迫，导致国际动荡和战争。

二　帝国主义战争

在阿隆看来，极权主义显然将重点放在外交政策上，它们的帝国主义野心是不可否认的。但是，正如在意识形态批判里所表达的那样，阿隆不像列宁的帝国主义理论那样，认为帝国主义战争的目的在于争夺世界市场和资源，而是认为帝国主义的野心在根本上是政治的，而不是经济或意识形态的。比如，它们并不仅仅满足于经济让步。如果这些经济利益对德国具有吸引力的话，那么可以肯定，它的地区扩张并不能实现它的政治或经济目的。德国的政治野心也不完全是意识形态的，因为在当前的外交冲突中，双方都有极权主义国家。这些冲突的意识形态特征来自这样一个事实，那就是极权主义国家在攻击民主国家时获得一种满足感，因为它们蔑视民主国家，认为它们是任人宰割的。而且，那些变成极权主义的国家在外交上总是倾向于革命：由于对国内冲突的暴力镇压，它们倾向于将国内的力量倾泄到对外冒险上。最后，那些极权主义国家的号召具有民族主义特征并受到国内大多数人的支持。比如，当德国重获军事自由以后，尤其当它与奥地利联盟以后，德国全体人民都紧随领导人之后陷入狂热。

由此，阿隆的思考开始触及另外一个领域，即战争与社会的关系问题——这个领域将成为他以后政治思考的核心。他发现，这个问题并没有受到人们应有的重视：

战争是集体生活中一个永恒特征和基本因素。几十年前，以蔑视的态度拒绝思考战争的历史而只关注文明的历史

> 成为一种时髦，好像不需要把战争考虑进去就可以理解文明的进程似的。今天，没有任何一个历史学家无视战争艺术和其他人类行为的复杂关系。文明在战场上被保存或被毁灭。并且，总的来说，社会集团以他们所使用的武器为标志，就像以他们所使用的工具为标志一样。战争方法一方面既是技术的原因和结果，另一方面又是政治和社会组织的原因和结果。①

从历史上来考察，战争与社会之间的确存在这种平行关系。比如，封建社会给予了铁甲骑士以主导优势，而资本主义的发展，使火器大量出现，结束了重装骑兵的优势。反过来这种关系也是成立的，比如法国大革命改变了军队的组织方式；它的确使冲突的本质从王朝的冲突变成民族的冲突。现时代，生产体制和军事体制之间的相应关系更加明显，但是在各种不同的现象之间建立因果联系是很困难的。阿隆认为，我们最多可以确定的是两种联系：两次世界大战之间的年代表现出来的某些体制上的特征，正是第一次世界大战的结果，并且现代战争艺术上的革命正是政治革命的结果，而政治革命本身又是来自于战争。这种双重的关系对政治家和社会学家提出了许多难题：

> 如果为战争作准备要求社会和国家进行某种形式的组织，那么和平与安全就依赖于不同国家所建立的政治体制，同时也依赖于不同力量的对比。外交和内政的传统区分就不再简单地由过去的经验来决定，即专制一般以帝国主义的战争

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 227–8.

而告终;同时也由战争技术本身来决定。①

阿隆并没有单纯从道义上来抽象地宣扬正义必然战胜邪恶的信念,而是从社会组织和战争本身来确定胜负,这与他强调或然决定论的思想是一致的。这就意味着面对极权主义的威胁,民主体制的道德和政治义务就在于通过加强国防、宣传民主的意识形态和完善政治制度来保卫民族的安全和独立。扩大军事规模直接依赖于军事技术的改变。比如,没有大规模的军事工业,小国就没有可能制造现代战争所需的武器。这并不是说它们没有权利生存,而是说在这种情况下小国要想在战争中保持中立是不可能的,因为这种所谓独立性只能使侵略者随时都可以对它们进行攻击。因此,"军事技术的特点使得防御阵线不再是单个国家的,而是整个军事集团的。"对于大国来说,当极权主义国家集中精力为战争而进行意识形态和物质方面的准备时,周边国家要想生存就别无选择,只能作同样的准备。所以阿隆说,"极权主义体制的实施本身就应该被看作一种侵略活动,而民主的扩张显然是集体安全的条件之一。"②

在此,阿隆的现实主义态度是很明显的。他并不一味地反对暴力,以民主为借口回避战争,而主张以民主的扩张来对付极权主义的扩张。这正如我国古代哲学家孔子在讲"仁"的同时也并没有忘记告诉人们应该"以直报怨"一样,又如毛泽东所说的"人不犯我,我不犯人,人若犯我,我必犯人"一样。而且,阿隆的主张与20世纪全世界反法西斯的实践是一致的,正是所有正义力量的联合,才保证了世界的安全。阿隆强调的社会组织与军事体制的关

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 229.

② Ibid., pp. 243 -4.

系，从我国抗日战争的历史经验也可以找到注脚：正是在中国共产党提倡下实行扩大民主和改革政治等主张，才使得中国政府团结了民心，最终取得了抗战的胜利。

在此也可以看出，阿隆已经发现国内政治和国际政治的根本不同。国内政治是在政府这样一个最高权威保证下的有秩序的社会，因而关键问题就是如何限制政府的权力，保证个人的自由和权利，防止政府权力的滥用，以致于将集体目标——即马克思所说的"虚幻的共同体"——凌驾于个人之上，造成极权主义。而国际社会没有类似于国内政府这样一个最高权威，因而是一个无秩序的社会，每一个国家都随时有可能诉诸武力来解决政治冲突。极权主义的本性就是帝国主义的，是侵略和战争，因而为了保证民主，就必须扩大统一战线，实行联合抵抗。因此，国内政治和国际政治的辩证法就在于：在国内应该保证个体的自由和权利，反对虚幻的（而不是真实的）集体目标，而为了保证个体的自由和权利，在国际上就必须在一定程度上放弃个体国家的独立，致力于集体目标的实现。

这种认识正是阿隆从二战的痛苦经验中得出的结论："希特勒的冒险将给我们以双重的教训：征服的虚荣和民族孤立的虚荣。"①阿隆的这种思想一直延续到第二次世界大战以后。在阿隆看来，纳粹灭亡以后，苏联成为极权主义的唯一代表。二战的痛苦记忆，使得阿隆主张提防苏联的进攻。为此，他反对戴高乐主义，而主张与美国的联合，致力于欧洲的地区安全，因而他成为大西洋主义热心的提倡者和拥护者。阿隆预言："明天的欧洲将是各独立民族组成的……因为欧洲进步而达到真正统一的唯一希望，就是

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 319.

在每个国家自由的前提下，通过所有国家的共同生活经验来实现的。"①历史的发展似乎正在或者已经证明了阿隆的预言。

三 民主的前景

面对极权主义的威胁，与阿隆的现实主义态度相对的，是两种极端的态度——或者如阿隆所说，从第一次世界大战中产生了两种人：道德主义者和暴力主义者。（后来在《和平与战争》中，阿隆又把这两个概念分别定义为"理想主义"和"现实主义"。在第五章中，我们将有详细论述。）道德主义者对战争的恐怖难以释怀，而暴力主义者则将战争看作他们生命中的决定性经验。前者主张不惜一切代价也要换取和平，而后者则欢呼战争，极力吹捧极权主义政党的地位。

阿隆对这两种态度分别进行了批驳。首先，他认为，尽管道德主义者所主张的和平主义是"一种最可敬的情感"，但是和平主义走向极端的形式——无条件地反对所有战争，则会把战争普遍化，而"和平并不意味着拒绝武力而是正确使用武力。"②希特勒主义假如能够取胜，就会使大多数和平主义者发现，"有一种罪恶无论如何都比战争更坏，那就是：奴役。"③面对法西斯的疯狂进攻，和平主义只不过是善良人的一厢情愿：

> 那些为战争而震惊的人们并不缺乏勇气和献身精神，但他们迷失于幻想之中，被那些比他们自己更没有眼光的人所引导。最诚实的人们不能了解那些恶棍们：不幸的是，恶棍们

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 320 - 21.

② Ibid., pp. 114.

③ Ibid., pp. 118.

却很懂得那些最诚实的人实在是太好心了。[1]

道德化的和平主义者的杰出代表就是哲学家阿兰。学生时代,阿隆曾经很受阿兰的影响。当他在德国留学期间目睹了希特勒的崛起,提前感受到战争的威胁时,便放弃了阿兰的和平主义,并写文章进行了猛烈的抨击。

阿隆指出,阿兰这个"愤愤不平的公民",恰恰"支持了一部分法国右翼分子的意见:公民从道德上反对武力,最有力地保证了和平与自由。"[2]他使"几代法国青年都对国家抱有强烈的敌意,而对正威胁着民族的那些危险和每个法国社会成员都应担负的义务,则几乎是心甘情愿地视若无睹。"[3]但事实证明阿兰的确是错了:如果政府总是受到公民批评意见的束缚,或者为了避免战争只是一味地拒绝冒险或独创活动,那么国家的安全保证就无从谈起。"那个古老的真理——这个真理在和平年代被人们所忽视——从没有这样明显地被揭示出过:除非准备以武力来维护,一个民族就没有希望保持自己的独立。"[4]

事实上,阿兰的公民是"这样一个自私的个人,他厌倦了社会生活,好像它是某种卑劣的必然性似的;他要求国家让他自己安安静静地侍弄他的花园;他拒绝出于道德感与城市共命运,或者拒绝承认他应该像其他人一样参与国家的管理,并在最低限度上对国家强盛负有责任。"[5]在阿隆看来,两次世界大战之间的年代,最大

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 126.

② Ibid., pp. 129.

③ Ibid., pp. 130.

④ Ibid., pp. 141.

⑤ Ibid., pp. 142.

的特点莫过于“腹诽”社会秩序的愿望。阿兰的历史意义或许就在于，将隐藏于这种“腹诽”之下的哲学加以规范化罢了。再没有比这种无政府主义的拒绝态度更不合时宜的了，因为“如果在拒绝荣誉之中还有某种高尚的东西的话，那么愤然遁世则是徒劳的和荒谬的。”[①]为了民主的生存，必须恰当地选择领导人以及领导人与人民的关系。但是，阿兰助长的这种心理状态使这一切都成为不可能：

> 真正的公民要求选择自己的领导人，而不是以永恒的怀疑态度压制他们的言行；他既要求个人的安全也要求民族的强盛；他还要求权力的合法性及其执行的能力。
>
> 公民不是在对权力的反抗中，而是在作为社会成员的自由身份中来实现自我的。[②]

如果将这种个人主义往前引申一步，我们就会发现其中潜藏着另一种危险，即阿隆所说的“集体暴政”(popular despotism)。它总是表现为“个人专断权力的同质性综合，它建立在对大众同意甚至盲目赞同的基础上。”这种暴政是“现代暴政的显著特征”。[③]

阿隆认为这种思想至少可以追溯到卢梭那里。尽管卢梭宣扬自由主义，但似乎又很赞同“一种新的专制主义”，因为他赋予人民以绝对的统治权。卢梭的大众政权意味着对中央集权的一种强化。这种做法已经被法国君主制以牺牲中间团体为代价走到极至了。尽管做了许多限制，但卢梭还是“毫不犹豫地制定了有利于国

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 146.

② Ibid., pp. 147.

③ Ibid., pp. 148.

家的一种信仰和道德正统教条"。即使他希望排除他所谓的"神学的不宽容态度",他其实也在试图使人们相信一种全能的和仁慈的神性的存在,一种来世生活和一种末日审判。因此,在阿隆看来,"在柏拉图和卢梭之间存在一个连续的链条:柏拉图在《法律篇》中建议把那些不相信神的人处以死刑;卢梭宣布,谁不相信纯公民信仰公开声明的条款,统治者就可以把谁'驱逐出境'。"[1]

尽管有某些保留,但对卢梭来说,

> 统治者——即人民——被赋予树立信条的权利。这些信条把所有的公民团结起来。只有公共事业而不是个人的基本权利,才标志着国家干预的界限;可是,谁能知道在统治者眼里,公共事业的要求到底涉及多大的范围?个人通过参与集体统治权而被赋予的政治自由,并不必然导致基本的思想、言论和行动的自由。
>
> 民主原则并不意味着对自由价值的尊重。[2]

阿隆又比较了古希腊暴政的产生——尤其是马其顿对希腊的征服——与德国国社党的产生。然后,阿隆指出,这并不意味着存在什么政治或历史决定论,而是表明从民主到暴政并非出于偶然。这种比较研究也可以指出,如果民主要生存下去,什么错误应该避免,什么条件应该具备。

这些条件可以归纳为三点:(1)如果大众不想被煽动者所俘虏的话,就应该树立对普通人的基本保证,尤其是劳动方面的保证。(2)政治斗争必须限制在多数原则的框架内;任何集团都不

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 356 - 57.

② Ibid., pp. 358.

得追求绝对权力并且所有政党必须准备妥协;对自由的和平改革应以统治精英的长远眼光和人民的谦逊为前提。(3)在真正的民主制度内,持反对立场是一种公共义务,但前提条件是,不能把政党斗争看作谋求绝对权力的斗争,因为任何政党都不应该超越于法律之外。①

由此可见,“自由”一词并不意味着准备接纳所有东西,而“民主”也太常常被人们误解为轻轻松松的事情了。

如果自由不是放任,是否可以从此走向专制统治呢?这正是暴力主义的观点。暴力主义推崇战争和暴力革命,认为资本主义制度已经衰落,应该引进极权主义制度。它的左翼倾向于苏联模式的社会主义,右翼对法西斯主义表示同情。结果,大量极权主义体制的特征在法国开始萌芽。

阿隆认为,极权主义采取的政策并非必然导致绝对的罪恶,没必要把那些主张引进权威的人称为“法西斯主义者”。在技术领域,极权主义国家实行的一些方法是值得借鉴的,比如某些社会政策和控制生育的措施。同时,经济计划也不一定就导致对政党和自由的镇压,甚至建立在暴力革命基础上的完全计划的经济体制,允许政治体制民主化的可能性“并非不可设想”。当然,阿隆并不主张简单模仿,而是认为要具体分析哪些方法可用,哪些方法不可用。他举例说,在失业问题上,极权主义国家不允许工人自由流动的政策就是不可取的。如果一个工厂破产了,不允许工人自由流动到可以找到工作的地方,那是荒谬的。如果引进这样的失业政策,必然损害民主制度。因此,“真正的问题”是:能否“按照进步的方式组织经济而又不诉诸极权主义方法”?②

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 167.

② Ibid., pp. 339.

当然，没有反对力量的存在，将经济组织为一个整体会更容易一些。另一方面，国家越是强调经济的作用，其权力也越是应该受到限制。因此，“我们时代的首要任务”就是“保护政治民主的基本价值（即持反对立场的权利，被统治者对统治者的选举和控制以及思想自由），同时采取某种形式的计划。”民主制度在战争期间的经验表明，尽管存在困难，这个目标并非不可达到，成功依赖于诸多条件：“民族的特点，精英的素质，所有集团应遵循的原则，各政党对进步方法的赞同，以及拒绝盲目屈服于绝对权威。”①由此看来，阿隆并非主张西方社会绝对不可改变，而是要表明，在保证基本价值的前提下，什么样的方法是最可靠的。

但是，这种观点只应限定在技术或方法的层面上，如果将其抽象化，从而作出关于历史发展的预言，则会陷入与历史乐观主义和悲观主义同样的错误。暴力主义从根本上来讲就是基于历史悲观主义。悲观主义者对自己生活于其中的制度丧失信心，预言资本主义制度将要灭亡，人类社会将走向完全计划，但他们又认为这样的社会又不是社会主义的，它将存在对立的阶级，大众将受到特权阶级的剥削，议会制度将消失，极权主义和一党专政将成为普遍现象。对此，阿隆反驳说，即使存在经济的计划趋势，也不可能预言未来的政治和道德制度。“对于这种整体必然性的预言，我们的反驳终将取胜，或许不是以同样程度的乐观态度来取代彻底的悲观预言，而是指出人类意志的重要作用。”②因此，阿隆宣称，“神话的终结绝不是希望的终结。整体理性化和彻底专制的社会只是噩梦般的预感：虚构出来的恶魔并不是人类要承受的命运。”③

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 341.

② Ibid., pp. 327.

③ Ibid., pp. 342.

和平主义和暴力主义都走向极端；和平主义以个体的非理性反对整体的理性，结果潜藏着集体非理性或“集体暴政”的危险，终将导致极权主义；而暴力主义从整体理性出发，作出悲观主义的历史预言，为此他们主张诉诸整体理性的手段，实行极权主义和暴力统治，扼杀了个人的基本权利和自由。从哲学上来说，前者基于历史虚无主义；后者基于历史决定论。二者都是阿隆所要反对的。正如我们在历史哲学里看到的那样，阿隆主张或然决定论和理性多元论。历史的发展具有多个方向和多种可能性，它不是建立在个体非理性之上的，也不是建立在整体理性之上的，而是建立在多元合理性基础之上，即理性分散于每个个体之中，理性的个体通过把握历史发展条件，以自己的理性来选择自己的命运。

因此，阿隆强调，如果各个民族随时准备战斗，保卫自己，那么一定有可能保留“最珍贵的东西”，即独立和繁荣。这就是为什么民主制度比其他制度更需要“保持爱国主义情感并且维护这些道德——为共同事业做出牺牲的能力，勇气和行动的原则——没有这些道德，任何一个集体都会面临灭亡的威胁”。民主制度是热爱和平的，但如果和平主义仅仅是指反对以暴抗暴，那么民主制度就不是和平主义的。①

至于说民主制度能不能达到极权主义制度所能达到的一致性，阿隆认为，民主制度根本不想那样去做，因为它们认为，“观念、利益和政治的对立是正常的、不可能避免的和富有成果的。”民主制度“无论出于必然性还是使命感”，都注定坚持宽容。而且，民主制度不仅预设了统治者是以某种方式被选出的，它还意味着他们的权威是有限制的和暂时的，民主制度的难题是“如何避免政党斗争堕入为夺取政权而战的境地。”在欧洲大陆上，常常是这样的：

---

① Aron, *L'Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 372.

"政党成员们的断言往往变成不可妥协的狂热主义……这样,如果民主制度生存于思想观点的冲突和政党冲突的话,那么它们将灭亡于同室操戈似的暴力之争。"①

尽管还没有形成明确的观点,但阿隆已经涉及了一个已成为当代时髦话语的问题,这就是有些人(如英国的吉登斯)所主张的"第三条道路"。其实二三十年代以张君劢为代表的"第三条路线",似乎也可以看作这种设想的先驱。尽管经验证明,这样做来是很困难的,但是既然经济并不直接决定政治(这一点在当代学者中间似乎已形成基本的共识),那么经济民主加政治民主并非不可设想。当然,二三十年代的中国学者仅凭直觉所设想的苏联式的计划经济加英美式的政治民主,显然是有点幼稚了。但是,为自由经济加上宏观调控,并且如吉登斯所说,让经济承担一定的社会责任,实现社会正义,同时在改革计划经济时致力于政治民主的建设(当然还要尽量避免西方民主的混乱和低效率),并非是不可设想的。因此,资本主义因素和社会主义因素的相互吸收,尽管不一定导致趋同论,但是可以凭各自的体系达到同样程度的社会公正。

第二节　政治的基础

民主和极权的对立不在于经济制度是私有制还是编制计划,而在于政治制度本身的特征。那么,民主和极权在政治制度上的区别集中在哪些方面呢? 或者说,民主和极权的分水岭在哪里呢?

阿隆集中考察了三个基本概念,即权力、人权和自由。他似乎

---

① Aron, *L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française, 1944, pp. 374.

把对这三个概念的不同理解——是主张权力分散还是主张权力集中，是主张普遍人权还是主张具体人权，是主张形式自由还是主张真实自由——看作区分民主和专制的主要标准。

下面我们分三个小节对此加以论述。

一　权力的概念

在英吉利海峡和大西洋两岸，人们曾经津津乐道地引用阿克顿爵士（John Emerich Edward Dalberg Acton）的一句名言："权力即腐败，绝对权力绝对即腐败。"（Power corrupts, absolute power corrupts absolutely）因此，我们要问：权力是什么？

荷兰社会学家范多恩（J. A. A. Van Doorn）这样定义："权力就是一个人或集团在追求其目的的过程中对他人或集团的选择行为加以限制的能力。"[①]与之相类似，C. J. 弗里德里希（C. J. Friedrich）把权力定义为"人们之间的一种关系，它表现在人们跟随或遵从的行为之中"，并且，"当某个集团的行为遵守其中一个或几个人的意愿时，他们之间的关系就可以被称为 L 对 A，B 和 C 的权力。"[②]

在阿隆看来，这两个定义都不完整。第一个定义涉及权力持有者的目的和遵从者选择的局限性，但未能揭示权力的主客体关系的本质；同时，这个定义也是间接的和消极的，它未能揭示这种遵从是被迫的还是自由选择的。第二个定义则是直接的或积极的，揭示出"某些人跟随另一些人"的主动关系，但是由于这些人不是在所有的事情上都这样做，因而这种积极关系的意义并不大。

---

① J. A. A. Van Doom, "Sociology and the Problem of Power", *Sociologia neerlandiaca*, I (1962 - 1963), pp. 47.

② C. J. Friedrich, *Man and Government*, New York: McGraw - Hill, 1963, p. 161.

阿隆主张,不妨从行动的角度来定义。因为我们这个社会包含着多种多样的命令-遵从关系,一个人既可以是命令的发出者也可以是遵从者,这不仅是由于内在于复杂组织中的等级制,同时也由于每个人所属的社会体系的多样性。如果不考虑命令者所使用的手段和遵从者的情感因素的话,要使一个概念适合集体生活所有方面的所有命令-遵从关系,那么必须揭示出一种人与人之间的不对称关系,它的本质是:"某人向前走,讲话或发挥独创性,而其他人跟随和听从。"或者为了把这种命令-遵从关系说得更具体一些,又可以这样说:"某些人的选择自由受到一个人或一个集团主动行为的约束。"①

在汉语和英语中,对"权力"一词的细微含义未作区分,而在法语中,"pouvoir"和"puissance"都指"权力"(power),但含义不同。"pouvoir"等同于统治国家的少数人,与行动及其结果相关,可以说是国家政权的行使;而"puissance"则指一种潜能及其向行动的转化,即对权力的拥有。正如阿隆所说,权力"作为一个政治概念,暗示着人们之间的一种关系;但是,由于它同时还指一种潜能而不是行动,因此可以把'puissance'定义为:一个人或一个集团所拥有的潜能,以这种潜能就可以建立与他人或其他集团的关系,使后者遵从前者的意愿。"②阿隆所使用的"权力"就是这个意义上的概念。

当然,如果不涉及现实问题,再深入地探讨语义学上的含义或术语的选择,都是没有多大意义的。因此,对阿隆来说,关键问题是考察通过什么样的手段或步骤,微小的、基本的权力关系才得以组织成稳固的、整体的社会。

比 Macht(power,权力)次一级的基本概念就是马克斯·韦伯

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 103 -4.

② Ibid., p. 106.

所使用的“Herrschat”(domination)即“控制”:

> 在广泛的权力关系中(在某种环境下或从某种角度看来,A,B和C的行为积极地或消极地被X的意志所决定),“控制”的概念倾向于限定在更狭窄的领域,在其中,觊觎权力的人行使权力并期望被遵从。统治者不仅仅是任何拥有权力的人。而且,权力关系必须被固定化,以便使统治者可以发出命令。他必须感到他的特权或能力确有保证,从而可以要求人们遵守。在这个总体框架之下,对权力关系的曲解就不言自明了——取决于权力是偶然的还是恒常的,是风俗的还是法律的,或者仅仅是有效的还是合法的。从Puissance——一个形式化的和抽象的概念——到Pouvoir(在被统治者与统治者对比时这个词所呈现的意义上)是通过固定化、制度化、合法化、集中化和控制等各种各样的步骤来实现的。[①]

无论社会学家们对控制概念的理解有着怎样细微的区别,最终都会达到这样的政治视角,即把“整体权力”看作“社会作为一个整体所拥有的对其成员的权力,或者说一个人或一些人集中起来的、对其余人的权力,而不是一个组织、政党或工会领导和其成员之间的相互依赖关系。”这样,我们就可以把社会总体看作一个整合了各种个人和集团的体系。“每一个个人或集团都倾向于为自己保留某种权力,这种权力可以是较广泛的‘行动能力’意义上的,也可以是较严格的‘影响他人行为的能力’意义上的。没有人希望只作为外在权力的客体;每一个人都想在某种程度上充当主体。”[②]这样看来,权力之争就有点像金钱之争,政治领域就类

---

① Aron, “Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 106 - 07.

② 参见 Ibid.,1978,p. 107 - 08.

似于经济领域:

> 这种景象反映了事实的一个方面,尤其是在某种体制之下(比如美国的体制)的事实。工会、政党和压力集团作为对手而出现,每一个集团都追求权力(决定他人的行为或他人作出决定的能力)的最大化。但每个集团都不会完全丧失这种稀有商品,它永远不能被垄断,尽管以一种非常不平等的方式分配,但也总是在它们之间进行分配。①

阿隆认为,仅仅这样描述社会的权力结构是不够的,还要作进一步的分析。对权力基础或其工具的竞争可以与经济竞争相比较。任何个人或集团对资金、地位和武器的追求,都类似于经济领域中对利益或生产最大化的追求。但是,权力手段或基础的最大化并不能达到权力本身。"作为人们之间的一种关系,权力不能直接归结为商品或财物的数量;权力是相对的,而不是绝对的,它只能涉及一部分人或集团,而不能涉及另一些人;它操纵一部分行为而不是全部行为。"财富的分配和权力的占有之间的类似是表面的,而区别则是关键的。任何拥有一定数量货币的人都可以通过交换来获得相应的商品或其他人的服务,但大批人的行为则是不能被购买的;金钱只能在市场上来获得商品,而不是在社会生活的所有方面都可以这样做,因此它只构成社会的一个亚体系;它也可以在一定程度上决定一部分人,但经济权力和政治权力在本质上是不同的:前者是在市场上获得商品的能力,而后者则是决定他人行为的能力。②

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 108.

② Ibid., p. 108 - 09.

任何人想获得财富都不可避免地要剥削他人，因为财富的总量是有限的，一个人积累的正是另外一些人被剥削掉的。但是如果把社会看作一个整体，并且从长远角度来考虑，那么"经济发展允许财富自动地达到所有或几乎所有的社会成员，但并不消除经济世界中的竞争因素。"因此，

> 按照理想类型，交换关系趋向于平等；而权力关系在本质上则是不对称和不平等的。如果L使A，B和C遵从并跟随他，或者如果L限制A，B和C自由地选择自己的目标和机会，那么如果没有A，B和C作为其客体，L就不能成为权力的主体。尤其不容质疑的是，如果我们从权力达到控制，达到对控制的制度化，达到对权力（Pouvoir）的合法化，那么这种缺乏对称性的特点就很明显了，甚至惹人注目。对于固定化了的权力，通常这样来表达：即一个人命令而另一个人遵守。当一个人命令时，另一个人遵守。在这个意义上，权力永远不能像财富一样被分享。与充满竞争者的市场所呈现的景象不同，这里产生的是等级制，即上级和下级之间、主人和奴仆之间的关系。[①]

那么，这种不对称的关系如何克服？当然，在一种命令－遵从的权力关系之中是做不到的，那么只能从另外一种命令－遵从关系来对其加以矫正，使其达到对等性。这就是说，"尽管L可以限制权力对象的某些行为或行动，但是A，B和C反过来可以限制L的选择自由。权力行使领域内的多元化为这种对称性留下了空间；没有人是纯粹的主体或客体。"[②]也就是说，在一种权力关系中

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 109.

② Ibid.

作为主体的个人或集团,在另外一种权力关系中则可以作为客体,即权力的相互牵制。而且,权力的基础或工具——财富、优势、力量或在权力等级结构中的位置——不一定是在相同的人手里进行积累的。

这样,"权力的分散"(the dispersion of power)就和"收入的分配"(the distribution of income)有着本质的不同。阿隆指出,权力的分散具有多重含义。首先,它指示着阿隆所说的"社会体系的区分"(the differentiation of social systems),权力工具的分离通常就是从这里产生的。统治者不能同时是帝王又是教主。他不能既拥有武力又拥有金钱。在一个合法性的社会秩序中,最高权力的掌握者必须让自己的意志服从于宪法。其次,某一特定部门的领导——即那些管理生产资料的人——必须面对另外一个部门领导的挑战。比如,美国钢铁公司的领导必须与工会商谈工作条件的问题,或者如果他要在经济不景气时期提高商品价格,就会冒被政府干预的风险。第三,在复杂的组织中,真正的权力关系并不与权威的结构图表完全对应。阿隆将权威(Authority)定义为一个人因自己在社会组织(不一定是公共组织)中的地位而拥有的权力。比如公司总裁若拥有政治权威的话,并不是在严格的政治权力意义上来说的,他并不以全体人民的名义发布命令。①

权力的区分既标志着权力结构,也标志着整个社会秩序。在最终的意义上,权力的区分就像基本的关系一样,从一开始就排除了诗意的特点,容不得任何浪漫的虚构。权力社会学就试图揭示决策到底是如何被作出的,正式的权力分配在多大程度上是与权力的有效分配相重合或相分离的。

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 110.

摩根索(H. J. Morgenthau)认为,国际政治的本质就是国内政治的对应物,必然是权力政治,即各国为争夺操纵他国的权力而构成的关系。[①] 阿隆则认为,国际关系不同于国内关系,国际关系本质上是无政府的,每个国家都只是从自己的最高利益来考虑问题,并随时都会大动干戈,同时它们又不断地签署协议,相互妥协,大国也不一定有着与其武力相应的操控权。因此,在阿隆看来"在国际政治的意义上情况似乎是,权力的集中令人放心而权力的分散则令人恐怖。"[②]与国际政治不同,在国内政治中,权力分散优于权力集中。一些理论就主张权力的分散。但事实上,"越来越多的人产生无能为力的感觉——他们感到不能影响事件的过程——并相信自己的命运是由莫名其妙的力量决定的,没有人能控制它,或者说它仅仅是由愤世嫉俗的和隐蔽的少数人控制的。"[③]为什么会造成这种情况呢?这就需要对权力分散进行具体分析。

阿隆指出,要弄明白决策到底是由谁作出的,就不应该停留在权力的形而上学概念上或法学概念上;要弄清权力的分配,单单研究形式上的等级制是不够的。流行的分权理论所提供的权力并不是那种一个人可以在任何环境中能够拥有的、完整的和不可区分的潜能。自主性的程度——一个人所能做出的决定的数目——与其在组织等级中的地位并不必然成正比。而且,拥有某种职位的人以其个性可以增大或缩减这个职位应有的权力。阿隆认为,这要求对各种决策的可互换性(interchangeablility of various deci-

---

① H. J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Knopf, 1949, p. 13.

② 参见 Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans, and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 113 – 16.

③ Ibid., p. 117.

sions)加以质疑。[①]

阿隆指出,如果对一个小市镇的权力机制进行微观分析,那么从中可以看出:

> 有两种因素易于影响结论:权力的分散既可以防止立法者的神秘专制(这一点是建国者们所恐惧的),也有助于对特权者的抵制。在社会组织的某个层次上,重要的不是由这个人或那个人所作出的决策的数量,也不是A凌驾于B之上,或B凌驾于C之上,或C凌驾于A之上等情况的数目。重要的是这样一个人,他作出主要的一些决策,这些决策是不可更改,其结果的发展几乎是不确定的,并可以被所有的社会成员感觉到。如莫拉斯(Maurras)所说,最高权威的权力是绝对的也是有限制的。它不能扩展到所有的领域,但是在它自己的领域内,它属于单独的一个人并且不得分割:美国总统就是军队、战争和外交策略的统帅。[②]

可见,阿隆所主张的分权并不是将一个权力分割为众多数目,从而使一个决定由众多人作出,而是每个人拥有不同的权力,这种权力的范围是有限的,并且相互牵制,而在每一个权力范围之内,权力应由单独一个人掌握,决定由一个人作出。只有这样才不至于使人感到它的神秘性,才能对其施加影响,从而更好地保证民主制度的优越性。

与分权制度相对的则是苏联的集权制度。苏联引起人们的恐

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 118.

② Ibid., p. 118 – 19.

惧，因为完整的权力集中于同一个统治权威之身。同一个人既负责外交政策和经济计划，也解释教条式的真理，还决定收入的分配。“社会附属于国家，而国家又属于或多或少连续的少数人。只要这些少数人响应最高专制者发动的恐怖，那么权力就会达到一种宏伟的气势——这种气势就像着了魔似的，并且几乎是精神错乱似的。”这种由一个人拥有的富有魔力的权力，通过最高决定把千百万人置于死地。拥有这种权力的人在自身集中了控制自己同胞的神秘才能，既激发人们的恐惧也激发人们的忠诚，既迷惑政敌也迷惑同党。他们拥有与众不同的领袖风度，好像天生就是要发号施令似的。“当这样的人成功地夺取政权时，人类就会怀着焦虑和希望颤抖。”①

阿隆指出，这种“决策社会学”(the sociology of decisionmaking)在权力问题上不可避免地留下三方面的阴影：

> 1. 如果人们同意用以下特征来定义决策的话，那么任何一个复杂的组织(私人的，尤其是公共的)无时无刻不在作出历史性的决策：它们是唯一的、不可更改的并涉及长期后果，这些后果的影响将被这个组织的所有成员感觉到。
>
> 2. 这些历史性的决策通常由一个人(或一个小团体)作出。无论适用范围多么有限，既定的权力(Pouvoir)在历史性的决策(外交或国内策略)领域内仍然是绝对的。
>
> 3. 拥有权力(固定的、制度化的和合法性的那种权力)的那个人有时只拥有附属于其职能的权威。但是权威还包括这样的品质：由于个人人格的缘故，他将自己强加于他人之上，

① Aron, “Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 119.

> 并获得接纳、忠诚和遵从。这不是通过威胁而是通过蛊惑之言(在其中潜藏了自己的主观意志)来实现的。将合法的权威和个人的权威融为一体的做法,在那些伟大命运一开始的时候就存在了,他们充满光荣的梦想和恐怖的记忆。①

相反,在没有这些享有特权的统治者的情况下,历史性的决策只能由民主程序作出,因而是散漫的和可预见的。在这种情况下,持不同政见者就会指责那些权力精英顽固不化。其实情况并非如此。阿隆指出,在危机或战争年代,权力的掌握者可以合法地成为历史命运的决定者;只有在和平年代,重大决策才是由复杂的权力机制作出的。因此,"革命和战争一样,会给领导者以机会,使其权力超出民主权威的限度。只要权力受传统和法律的约束,只有发生了重大事件才能使这种权力享有特权和具有诗意。由于权力的分散,从属于规则和习惯的权力就缺乏扰乱人们日常生活的能力。"②

权力的分散和集中就决定了政治体制是民主的还是极权的。极权体制充满英雄史诗般的诗意,但它是令人恐怖的;而民主体制则是散漫的,但它令人感到安全和自由。

二 人权哲学

阿隆从1789年法国人权宣言和1948年联合国人权宣言的对比着手,展开对人权问题的论述。他指出,在这种比较中有两点是

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 119.

② Ibid., p. 120.

明显的:从1789年到1948年期间,个人权利、政治权利和思想权利没有发生本质的变化;1948年人权宣言包含关于社会权利的部分,而1789年人权宣言对此并未提及。阿隆将法国人权宣言所表达的权利分为四类:1.平等原则;2.民主程式;3.个人和思想自由;4.审判工作。这四种权力是最基本的人权——与现代人权概念相比,阿隆把它们称为传统人权。[①]

尽管法国大革命遭到柏克(Edmund Burk)强烈的批判,但法国人权宣言并未失去其历史的、社会的和政治的意义。个人权利终于战胜并摧毁了建立在相反观念上的制度。那么,在什么样的程度上,这些权利取得了积极意义的胜利,有助于或允许建构与其要求或逻辑相一致的社会的呢?对此,马克思主义者和自由民主主义者提供了相反的回答。他们一致主张把经济和社会权利加进以上四种基本权利之中。但是,自由民主主义者否认社会民主主义者对资产阶级传统的个人人权的尊重,而社会民主主义者则否认资本主义社会能够实现这些经济和社会权利。

在对这场争论做出自己的评论之前,阿隆认为有必要先考察传统权利在1789年法国人权宣言和1948年联合国人权宣言之间的变化。第一个变化是关于财产权的。通过分析财产权的表述及其在宣言中的地位,阿隆指出,从1789年到1948年,财产权的道德价值降低了。甚至在完全由西方国家起草并为西方国家所使用的文本中,财产权的价值也或多或少地有着明显的衰落。第二,比单一权利的贬值更为严重的是所有权利的衰落,即人权概念的衰落。法国人权宣言把财产权称为一种不可侵犯的和神圣的权利,而1948年人权宣言的起草人永远不会这样写的。而且,后者也没

---

① Aron, "Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p.123 -25.

有宣称所有政治组织的目的是维护自然的和不可剥夺的人权。它并没有把一种宣扬自然权利(natural right)和个人终极性(individualist finality)的哲学作为自己的理论基础。(这种哲学认为,理性是普遍有效的,社会秩序应该用理性来决定;社会是由个人组成的,个人是社会唯一的事实。这种哲学把保证个人权利作为集体的最终目的和最终状态。)阿隆发现,尽管这种个人主义的自然权利哲学在这儿或在那儿存在着,但从没有得到立法者或有影响的思想家的同意,甚至在欧洲或美国也是这样。阿隆所说的人权价值的衰落并不意味着人权的消失,而是人权在性质上的变化:“因此,它们表示或标志着被认为适合所有集体成员的生存条件得到保证,如有必要还可诉诸于国家的干预。显然,这是从被反复申述的传统权利向经济和社会权利合乎逻辑的过渡。”①

在评价这种变化之前,阿隆先这样反问:苏联的代表是否真诚地同意传统人权呢?当1948年宣言的一部分起草人对传统人权持敷衍态度,而另一部分人则对新权利的意义浑然不知时,那么20年后,是否还能以体面的方式对政府的行为施加影响呢?

对于第一条即平等原则,苏联毫无保留地同意。这并不是因为苏联不想违反这种普遍主义(universalism),而是因为它发现西方国家有时也违反这一原则,所以才对此加以强调。尽管这种普遍主义被称为现代社会准则,但是民族主义的、伦理主义的或宗教主义的少数派提出的主张,有时会激怒政府,使它们或明或暗地违反这一原则。②

第二条即民主程式。这对苏联领导人和东欧各国人民并不陌

---

① Aron, “Macht, Power, Puissance: Democratic Prose or Demoniac Poetry?”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 128.

② Ibid.

生。苏联领导人对一党专政提出许多辩护，宣称自己的政党是无产阶级的先锋队，肩负着历史使命，是全体人民的代表和引路人。有时又论证在一个不存在阶级冲突的社会里选举是无用的，有时又强调人们在工厂和农村以其他方式参与集体生活的重要性。但无论这些辩护最终是否被采纳，苏联都不反对民主程式，不反对权力最终属于人民这一原则。①

对于第三条和第四条——个人自由和保证公正审判——苏联的态度则显得暧昧多了。从苏联镇压波兰起义的事实可以看出，在马克思列宁主义者所赋予的意义上，社会主义似乎必须排除全世界自由主义者所理解的那种自由，甚至还要把社会主义体制下的知识分子和普通人所理解的那种自由也一并排除在外——当然，马克思列宁主义者的社会主义排除自由的方式与法西斯的做法不可同日而语，他们不否认人民专政，同样也不否认个人和思想自由。那么，如何协调理论和事实之间的这种矛盾呢？阿隆的看法是："对于这一点，我们可以这样说，社会主义体制起初雄心勃勃地企图以真实的自由丰富形式的自由，但在十月革命过去半个世纪以后，并没有成功地重新建立形式的自由——而对这种自由，马克思曾指出其不足，但对其如此的衰落，马克思或许会愤然斥责的。"②

在审判实践上，这种理论与现实的矛盾更加严重：

> 集中营的存在，对成千上万的无辜群众的判罪和处以死刑，以莫须有的罪名逼迫个人和团体认罪服法：在斯大林以

① 参见 Aron, "Sociology and the Philosophy of Human Rights", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 128.

② Ibid., p. 129.

> 前，没有任何一种体制曾经如此粗暴地、如此玩世不恭地并以如此卡夫卡式的弥天大谎来践踏审判工作上的人类文明规则。这些践踏法律的行为可归罪于"个人崇拜"(cult of personality)——这个词的唯一意义就是让一个人对所有这些罪恶负责(而且这种归罪来自马克思主义者这一事实，不乏不情愿的反讽意味)。事实上(社会主义的发展每天都在证明这一点)，苏联体制的拥护者在此仍然毫不虚伪并毫无幻想地承认第四条人权。毫不虚伪，因为他们从理论上其实并不反对与18世纪西方资产阶级社会的理想相一致的审判工作。毫无幻想，因为他们明明知道现实和理想之间的巨大差距。归根结蒂，"社会主义法制"——他们越来越频繁地借助于这一制度——与自由主义法制有着基本的不同：法庭(甚至从理论上来讲)在与国家关系中没有独立地位，而国家本身又是为政党服务的。在对待少数犯罪或共同犯罪方面，社会主义体制与自由主义体制的法庭很接近；但是，在处理反对国家的犯罪——而且这个概念有着惊人的弹性——问题上，它们并不相似。①

以这样的方式看来，尽管苏联存在着残酷的现实，但它从理论上并不反对资产阶级的传统人权，问题在于它更强调实现经济和社会的权利。1948年联合国人权宣言与1789年法国人权宣言相比产生的变化，正是西方与苏联相妥协的结果。在阿隆看来，争论的焦点在于这样一个理论问题：能否或是否应该把经济和社会权利与传统人权置于同一水平上？

---

① Aron, "Sociology and the Philosophy of Human Rights", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 129-30.

为此，首先要考察这样一个问题：经济和社会权利同传统人权的区别，是本质上的还是程度上的？英国思想家克兰斯顿（Maurice Cranston），在其著作《当代人权状况》（*Human Rights Today*）中指出这种区别是本质的。他认为，经济和社会权利是社会的“崇高理想”，不能把它们与绝对的或无条件的权利相等同。为此，他提供了两个标准：可行性（practicability）标准和至高重要性（paramount importance）标准。比如，任何国家通常都可以保证公民的生命、言论和审判方面的权利；但要保证工作、社会安全、度假、体面的生活水准以及初级义务教育等权利，情况就不同了。第二个标准适用于这样的情况：带薪度假当然很好了，但这并不是最重要的事情。

阿隆同意克兰斯顿的基本观点，但对他的论证表示怀疑：假如一些贫穷国家没有足够的物质手段保证公民过体面的生活以及享受初级义务教育，那么为什么还向他们允诺这些权利呢？既然国家有义务保证公民享受个人和思想自由的权利，那么为什么它不负有同样的义务，来保证他们享受与国家财富相当的生活水平呢？以什么样的方式来区别达到这些目标或那些目标的能力呢？如果要用物质手段或实际能力来衡量，那么经济和社会的权利同个人和思想的权利之间就不存在什么区别，因为国家同样不能完全实现公民的个人和思想权利。克兰斯顿的论证只能假设二者的区别，但并不能支持这种区别。阿隆主张应该从社会学角度来思考这个问题。

他认为，1789 年法国人权宣言的意义不在于它的普遍性，而在于它以抽象的形式表达了历史性的内容。这种含混的表达方式允许具体的制度各不相同，权利就可以达到某种普遍性。当然，它们也可以达到某种程度的精确性，但也会使权利失去普遍性。马克思对这种普遍权利与崇高理想的严格区分就提出过严厉的批评。他拒绝把经济和社会权利与传统权利放在同一水平上，从而

破除了传统权利的优先性。当然，还有更严厉的批评：普选权、发表的自由和公正审判等人权需要有稳定的社会秩序，这些人权非通过暴力是不可获得的，而暴力期间它们是得不到尊重的；社会要实现崇高理想必须诉诸暴力。因此，实现经济和社会权利的手段就排除了对个人和思想权利的尊重。也就是说，为实现更高的目的而使用的手段，必然损害最初的目的本身。但是，在阿隆看来，这两项权利并非不可协调，不过只有在特定的条件下才有可能。形式的自由不足以保证全体人民的体面生活，而且它们只有在真实的自由实现之后才能逐渐实现。在这一点上马克思主义者是对的。但是，20 世纪的经验使我们懂得，为实现崇高理想而牺牲传统人权是何等地危险。对传统人权的压制，尽管在开始时被宣称为暂时的，但事实上有可能是长期的，结果真实的自由没能实现而形式的自由反倒失去了。[①]

在阿隆看来，这种解释比较恰当，但它没有揭示为实现经济和社会权利而牺牲传统人权造成危险的必然性。因此，在这个基础上，阿隆作了如下的补充：

> 一旦经济和社会权利成为国家的首要目的，个人权利就永远不能保持其神圣性了。它将成为或有可能成为被克服的障碍，以便达到真正的目的：社会秩序的重组。[②]

由此深入下去，就涉及两种哲学的对立：一种哲学倾向于限制国家的权利，另一种哲学让国家实现难以实现的目标。那种雄心

---

① Aron, "Sociology and the Philosophy of Human Rights", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 133 – 34.

② Ibid.

勃勃、受社会学启发的哲学，拒绝严格坚持形式的或法律的权利。它认为，无论个人在法律面前的平等是否有形式上的保证，只要风俗习惯忽视这种平等，那么这种形式的平等也是没有意义的。因此，立法者应该努力改变这种风俗；如果家庭没有足够的经济能力来实现受教育的权利，那种权利也是没有意义的。因此，应该从法律上实现初级甚至中级义务教育制度和多种奖学金制度。总之，法律应该保证真正实现这些形式的权利。

这种哲学着眼于形式权利的社会效果，强调形式权利的真正实现。与仅仅强调形式权利的法律保证的哲学相比，它当然是进步的。但是在阿隆看来，这种从形式权利到物质手段的过渡潜藏着一种危险：这样做可能使政府的干预毫无限制。比如，在贫穷的社会里，尤其在非洲，甚至实行全民初级义务教育都已超出国家的财力，但是在选举国家领导人时还是应该要求他们是受过初级教育的。这样，虽然排除了大多数人被选举为领导人的实际机会，但这并不影响所有公民应享受义务教育的原则。"未实现的权利仍然是一种权利。无论社会还是国家都不负责为全民提供实现这些权利的手段。社会学的思考驱散了这种良知的虚幻。同时，它关心的不是限制国家的干预以保护个人，而是加强公共权力以便使它们允许每一个人实现自己的权利。"从更深层的意义上来讲，"社会学思考赋予经济和社会权利与传统权利同等的地位；它将崇高的理想变成无条件的律令。有些人将由此得出结论说，人权观念已经过时；另一些人则认为它更丰富了。在这两种情况下，政府都以胜利者的面目出现，因为无论传统权利还是经济和社会权利都不能对它加以限制或对它加以指责。"①

---

① Aron, "Sociology and the Philosophy of Human Rights", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 135.

阿隆的保守主义并不反对经济和社会权利的实现，但是如果崇高理想的实现损害了个人的基本权利（而且这是必然的），那么就应该立足于基本权利而反对经济和社会权利的实现，至少不应该在立法上把二者置于同等重要的地位：

> 如有必要，富裕社会可以逐渐实现这种辩证的进步，而既不损害自由主义者的自由也不损害社会主义者的崇高理想。在贫穷国家里，情况则不是这样。只要立法者和哲学家不试图在公民的和政治的权利与大众的生存条件之间建立一种等级，如果后者被认为比前者更重要，那还有什么理由可以惊奇的呢？不发达国家能否不诉诸暴力而实现从形式到现实的过渡呢？在革命年代，人权是否代表着某种比富裕国家的奢望更重要的东西呢？

三　自由的定义

形式的自由与真实的自由之间的区别可以从托克维尔和马克思各自的定义中看出来。

在大部分情况下，托克维尔用“民主”一词来指社会状况（state of society）而不是政府形式（form of government）。民主制是与贵族制相对而言的。古代体制（ancient régime）是建立在社会条件不平等基础上的，是以扎根于土地上的贵族为社会基础的。而在工业社会，与大众相对的富人与昔日的贵族不能相比，他们不能组织一个新的贵族政体。因此，在这个意义上来说，现代社会是一个民主社会：特权秩序消失，财产的区别逐渐被经济平等的趋势所代替，生活方式趋向于一致。主奴关系随着贵族制的消失而消失，同时消失的还有贵族发布命令的权力和保护遵从者的义务。权力和财富逐渐分离。对每一个人来说，劳动成为正常和光荣的活动。奴

仆和总统都靠工资过活。

托克维尔意义上的民主和作为体制类型的民主之间存在一定的距离。托克维尔也意识到这一点,因此他的思考也常常在社会意义上的民主和政治意义上的民主之间徘徊。如果民主作为政体类型,那么即使君主制和贵族制也可以是民主的。尽管君主或贵族享有特权,但只要依据有利于人民的法律来统治(在其中人民是自由的),那么这样的国家就可以是民主政体的。现代社会状况是民主的,也就是平等的,但它可以是专制的也可以是自由的。托克维尔理想中的民主政体是贵族以其道德来进行统治的贵族民主政体。通过对美国政治的考察,这个法国没落贵族带着怀旧的情绪指出,如果现代社会(甚至是专制政体的社会)要保留某些民主特征的话,就应该将民主政体和自由主义相结合,将平等和自由相结合。

阿隆指出,托克维尔提供了两个自由概念:现代自由概念和贵族式的自由概念。阿隆认为,托克维尔的现代自由概念是"参与性自由"(participation - freedom),既是 freedom from 又是 freedom in view of 或 freedom to,强调政治自由的最高价值。托克维尔认为,现代社会不可避免地趋向于全民腐败——即金钱崇拜和只关心各自的日常琐事。只有自由才能防止全民腐败,使人们关心国家事务、高尚的情感和崇高的目标。因此,自由的内容可以归纳为思想和个人自由,以法律来抵抗任意性以及公民以代议制参与公共事务。托克维尔的贵族式的自由概念是"独立性自由"(independence - freedom),它在承袭这种观念的人心中产生自我价值的崇高感和对独立性的渴望。二者的共同特点就是对法律的尊重。[①]

---

① 参见 Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 141 -44.

由此，就产生了托克维尔的自由民主理论。依据托克维尔的理论，劳动、商业、工业、对利益和富裕的渴望以及对快乐的追求，都不再与民主原则相矛盾了。孟德斯鸠以道德作为古代共和制度下人们自立和防止侵犯他人权利的力量；而托克维尔认为，美国的民主制度不是以崇高的道德为基础的，而是以对私利的限制为基础的，它是以自由而不是以无政府和极端自由为基础的。托克维尔从这种体制中看到了人类的未来。[①]

托克维尔是阿隆最欣赏的社会学家，给后者以重大影响。在阿隆看来，托克维尔有三方面的创造性：第一，与孔德以工业、马克思以资本主义来定义现代社会不同，托克维尔是以条件的平等性(equality of conditions)来定义的。第二，孔德和马克思预言历史的发展是朝向某个特定体制的、确定不移的过程，而托克维尔在历史和未来的问题上则坚持或然论(probabilism)。历史运动是不确定的，有些可能消失，而有些可能延续。从现代民主社会中，无法确定地引伸出某种体制；工业社会的政治上层建筑可能是自由的也可能是专制的。复杂的环境、历史传统和生存于其中的人才可以决定到底哪种体制将在未来取胜。最后，他拒绝使政治服从经济，并且认为只有古代体制才存在阶级而现代社会没有阶级的划分。[②]

在托克维尔看来，条件的平等、代议制政府、个人和思想自由，就是自由民主制，就是现代社会的完全实现。而在马克思看来，民主是我们这个时代确定不移的真理，但它是一个神秘的真理，是对所有不合理制度的彻底解决。历史的终点就是民主的实现，人民专政将结束社会和国家、私人生活和公共生活的二元对立。真正

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 144 - 45.

② Ibid., p. 146.

的民主不是通过选举去参与公共生活，而是只有当工人和公民、人民生活和政治相统一的时候，民主才能实现。

马克思认为，资本主义存在双重的异化：工人被限制在自己的特殊角色里，普遍性的参与只能使工人表现为抽象的公民；在个人私利的无政府状态下，工人的市民社会与政治、世俗生活与信仰永远不能协调。只要"批判的武器"和"武器的批判"没有达到经济的层面，那么这双重的解放是不可能实现的。异化的根源就在于生产资料的私人占有使工人成为资本家的奴隶，使资本家成为物的奴隶，成为商品和市场的奴隶。只有通过经济革命和社会革命才能实现人类的解放。

在阿隆看来，马克思并非要否定法国大革命，而是要完善它。民主、自由和平等——这些价值对马克思来说是显然的，令他愤怒的是：民主只停留在政治的层面，平等超不出选举的范围，自由不能消除无产阶级的奴役状态。马克思把资本主义的政治和个人自由称为"形式的"，并不是他蔑视这些自由，而是因为生活条件妨碍了大多数人真正享受这些权利，这些形式的自由对他来说才是可笑的。因此，创建一个所有人都拥有地位并享受完整生活的社会，有效地实现民主的理想，正是青年马克思所向往的乌托邦。①

那么，如何真正实现这些自由和民主的理想呢？对此，依据马克思的著作，后继者们提供了两种解释：一种是常规的解释，即只有通过废除生产资料的私有制，使市民社会掌握在联合起来的生产者手中，才能使它民主化；另一种解释是，解放的首要条件是生产力的发展，为体面生活所必需的所有资源能够被人们所利用，以及缩减工作日。阿隆认为，这两种解释都没有触及马克思的基本

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 150 – 51.

思想。到底通过什么样的制度来实现工人和公民、市民社会和政治的结合呢？结合以后的结果怎样呢？这两种解释都没有说明。诚然，当工人直接为社会而不再为某个资本家服务时，他的工作就是对公共事业的参与。但是，这种经济生活的政治化给个人带来的到底是解放还是奴役呢？如果自由就是对必然性的遵从，个人能够实现被赋予的普遍理性，那么这就是解放。相反，如果自由超出必然性而在为个人保留的选择和自主性范围内实现，那么马克思所设想的解放就会在其后继者手中变成奴役。[①]

马克思本人也意识到将国家和社会相融合潜藏着走向奴役的危险。只有当自由民主实现的时候，这种融合才能实现。那时，人是平等的，不存在阶级划分，国家属于所有人而不是少数人，对物的管理代替对人的统治，社会将存在下去而国家将消亡。但是除了乌托邦幻想以外，这种自由主义的乐观态度还能建立在怎样的基础上呢？此外，马克思还意识到全面解放中也潜藏着走向奴役的危险。马克思用以划分经济体制的唯一标准是生产关系，它决定着剩余价值的分配。资本主义以表面的平等和表面的自由，掩盖了剥削关系。其实，工资只不过是工人维持自身和家庭所必需的生活资料的价值，而其余部分即剩余价值则归资本家所有了。消灭资本主义生产关系固然可能实现没有剥削的经济形式，使社会自己按需要和公平的原则来分配生产资料和劳动收入，但是也可能回复到马克思所说的“亚细亚生产方式”(Asian mode of production)。也就是说，社会分裂为两部分：一边是广大的工人，另一边是国家机器，庞大的公职人员按照严格的等级组成，剩余价值被国家机器攫取了，并以国家机器掌握者们的意志来分配。[②]

---

① Aron, “The Liberal Definition of Freedom”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 151.

② Aron, “Sociology and the Philosophy of Human Rights”, in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 152 –53.

事实上，马克思从1848年以后，就不再强调彻底革命的意志了，而强调这场革命的不可避免性。资本主义被认为注定为内部矛盾所摧毁，如果这场灾难的时间和形式还不为人所知并且是不确定的，那么这场充满恐怖和希望的灾难就是不可避免的。马克思的决定论并不是为懦弱地屈从于现存制度的做法找借口，而是要无产阶级意识到自己的历史使命，等到条件成熟的时候完成这场第四等级的革命——它是法国第三等级革命的继续和完成，是平等和自由的彻底实现。但是，当列宁和布尔什维克厌倦了让沉默的历史承担这项推翻资本主义并建立社会主义的使命，转而相信政党和无产阶级的时候，他们就背叛了第二国际的正统信条和马克思的基本思想，但他们发现了至关重要的一点：相信联合起来的人们有能力摧毁旧社会的残余，并以最高权威在新的基础上建立一个新的社会秩序。①

托克维尔和马克思都相信自由，都以一个公正的社会为目标。但是，前者不干预工商业的活动，使其在法律的控制下由个人自主经营，相信未来社会将以中产阶级为主，因而对现时的不公正采取容忍态度，唯一令他担心的是个人既失去独立性自由又失去参与性自由；后者为现时的不公正而愤怒，把生产资料的资本主义私有制看作是造成奴役的根源，主张以经济解放来实现真实的自由和民主。这样，对于前者来说，自由的前提是代议制政府，而对于后者来说前提条件是经济革命。从20世纪的事实来看，阿隆认为托克维尔的观点从长远来看是正确的，而马克思的观点尽管有着短期的真理性，但从长远来看则是错误的。②

---

① Aron, "Sociology and the Philosophy of Human Rights", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p.153 –54.

② Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p.154 –55.

托克维尔从社会平等推论到政治平等,从政治平等又推论到收入分配上的平等趋势。他认为,从长远眼光来看每一步都是可能的,并且由决定社会命运的深层力量所支配。至于生产力的发展和技术革命,他所知道的和他所说出的并不比同时代其他有文化的人更多。但是他只是相信,资源的增长和民主气氛的结合很可能导致大多数人命运的好转,而不是一部分人极端痛苦而另一部分人极端富裕的两极对立局面。①

作为经济学家,马克思对这种乐观主义表示怀疑。在他看来,财富在少数人一方积累而贫困在大众一方积累并非不可设想。正是资本主义的内在机制,即生产力的发展和资本的积累,才造成无产阶级的相对贫困甚至绝对贫困的。但是,阿隆发现马克思的推理中存在一个矛盾:

> 用劳动作为衡量价值的单位而用工人及其家庭所必需的商品作为衡量工资(或劳动力价值)的单位,马克思本可以得到两个结论中的一个。如果生产力提高,生产代表工资的那些商品的必要劳动时间就会减少,那么不是剥削率增加,就是工资(不代表增殖的价值)代表更大数量的商品。马克思没有肯定剥削率会提高;他说剥削率将保持不变。他应该看到,由于一天中用于生产相当于工资的那部分价值的时间不变,并且由于生产力提高了,那么生活水平就会趋于提高或贫困趋于减少。为了避免这个结论,与当时的许多经济学家不同,马克思并没有向人们揭示工资增长对出生率进而对劳动力供应的影响,而是引进了工业后备军的概念,也就是失业(失业是因为技术的更新)工人的供应对工资水平所造成的永恒压力。

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 155.

> 如果马克思以纯粹的观察来进行自己的研究而不是事先知道自己将论证什么，那么他就不会固执地坚持绝对贫困化了。从他对资本主义的分析中并不能明显地得出这个结论，他更可能是从固定资本的增加（相对于可变资本而言）——因而利润率就会降低——中得出这种以私人投资为驱动力的经济体制将逐渐瘫痪的趋势的。[①]

这样，马克思预言在私有制和市场体制之下，大众的生活条件将严重恶化，资本主义在内部矛盾和阶级斗争的折磨之下，已经不可能进行自我改革了，必将灭亡。阿隆指出，从60年代西方经济的繁荣来看，马克思的预言的确是错了。

相反，倒是托克维尔这个或然论思想家的预言是准确的，他为人们指出的现代社会两种政体类型——自由民主制和专制民主制——正是20世纪社会学家们关注的中心。两种体制都致力于工业的发展，一个自称是自由民主制，而另一个则是以青年马克思的理想为目标。前者指责后者专制，而后者指责前者以私有制造成了工人的奴役状态。[②]

在阿隆看来，马克思的严重错误就在于，他相信只有彻底革命才能在两种意义上使工人阶级获得解放——提高他们的生活水平，使他们能够参与集体生活。另外一个错误不是马克思本人的，而是马克思主义者的，它是从正确的批评中得出了错误的结论。托克维尔所坚持的个人自由和主观（政治）权利并不足以给人以自由感，更不用说那种给穷人以未来希望的自由了。这种批评是正确的，但是结论——形式自由是特权者的奢侈品——则是错误

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 156.

② Ibid., p. 158.

的。因为苏联的经验就是一个明证："联合起来的生产者"的设想，在无产阶级手中成为现实以后，让人感到的不是全面解放而是全面的奴役状态。

什么是形式自由？那就是言论、著作、选举和信仰的权利。如果革命为了实现真实的自由而剥夺了这些形式的自由，即使是马克思在世也会大声疾呼的。阿隆举出1956年匈牙利革命与马克思在1843年设想的革命相比较，认为二者具有惊人的相似性。匈牙利知识分子发动群众来反对他们深受其害的政治谎言。工人们走上街头，响应作家和艺术家们的号召，推翻了在他们眼里是专制主义化身的拉科西政府，就是为了实现19世纪自由主义者们提倡的言论、著作、选举和信仰等权利。当年马克思批判形式自由的不足，主张以经济革命来完成它，当经济革命在无产阶级政党的领导之下成为现实以后，形式的自由又成为群众运动的赌注，这种仿佛回到出发点的运动过程，并非只具有反讽意味，或许还具有某种必然性。

真实自由的实现必然要造成形式自由的丧失吗？阿隆通过分析其中的发展逻辑，指出了这种必然性：

> 为什么要拒绝画家们坚持形式主义、音乐家们坚持十二音体系的权利呢？如果艺术不再为政党和社会主义发展服务，如果意识形态不再统治社会存在的总体，那么无阶级社会的统一性，无对立的社会与代表全体人民的国家的融合，就会大打折扣。在公共领域和私人领域之间，在公共意志统治的领域和为个人留下的领域之间，就会产生分离。那时候，一党专政将建立在什么样的基础上呢？它怎样才能维护自己的绝对权力呢？为什么唯独它有权发布绝对真理，并有权解释它，以便随时反对教条主义和修正主义的永恒危险呢？马克思列宁主义体制在追求社会经济自由的过程中遭到西方人的反对

> 并非出于偶然，而是有着逻辑的必然性。几个世纪以来，西方人的先辈们都在反抗正统教条，不是拒绝尊重凯撒而是拒绝神化他——这些永恒的反抗者们从没有真正赢得这场斗争，但他们从来也没有让自己屈服过。①

尽管阿隆认为马克思本人的思想中有某种暗示，但是他又认为造成对个人自由剥夺的责任，应该主要由后来的马克思主义政党来承担。正是它们背叛了马克思主义。拥有全部权力的政党不会遵循马克思本人的思想的。同时，也很难想象不通过绝对权威和所谓的无产阶级专政，就能消除阶级对立并结束国家和社会的二元对立。没有专制的政党，无产阶级即千百万工人自己并不能实行专政。由于这种背叛，马克思主义最后竟发展成所有人受一个政党甚至一个人奴役的现实。这并非历史的偶然。②

只有在主张真实自由的哲学进行统治的地方，人们才追求形式的自由。那么，在形式自由有保证的地方，为了真实自由就可以轻视形式自由吗？阿隆认为，这种辩证法涉及一个复杂的历史事实问题。其实，从东欧各国的现实来看，并不仅仅是知识分子而是所有人都有受压迫和受剥削的感觉。原因就在于，马克思所梦想的真实自由并没有实现，反倒更像马克思所批判的资本主义的情况。国家优先投资于重工业而不是大众消费，整个工人阶级被国家这个大资本家所剥削，这难道就是马克思所期望的结果吗？另一方面，如果有人认为形式自由在西方已经得到保证，真实自由才是应该追求的东西，那么在阿隆看来这也是错误的。与苏联相比，西方社会的特征在于它的多元主义——领域的多元性（存在公共

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 160.

② Ibid., p. 160.

领域和私人领域),社会集团的多元性(其中,有些集团以对自身历史使命的认识和对现行秩序的反对来组成阶级)以及政党的多元性(为行使权力而竞争)。但是,在不同的国家和不同的环境下——比如美国的迈卡锡时期——形式自由有可能处于危险境地。有时,是社会——比如黑人眼里的美国社会——而不是国家才显得是专制的。有时,由于国家拒绝增加工资,于是有些人就认为,国家不是受了官僚集团的影响就是受了军人或工业家的操纵,因而违背了民主原则。总之,在西方,真实自由并没有实现,形式自由也没有完全的保证。因此,维护形式的自由仍是西方人的一项重大任务。[①]

阿隆指出,形式自由和真实自由之间的辩证关系不能简单地归结为赞成还是反对。人们在追求真实自由的过程中损害了形式自由,结果则是,生活水平没有提高,参与社会的机会也没有扩大;在忠于形式自由的社会,人们仍需追求更多的真实自由,即更好的物质生活和更多的参与工业和国家管理的机会。因此,在阿隆看来,正确的态度应该是这样的:

> 当单一政党坚持专制政体并禁止知识分子、作家或艺术家按照自己的才能来工作时,对形式自由的要求(无论是沉默的还是公开的)就会焕发光辉,在某种情形下还会恢复过去的仇恨情绪。至于大众,即使他们不满意,似乎也不会对政府的教条——即生活资料的公有制和计划经济——表示怀疑。但是,至少在东欧各国,他们会怀疑一党政权。并且,如果把机会留给他们自己,波兰人、捷克人和匈牙利人就会重新考虑建立政党对立和议会制度。也就是说,在铁幕的另一边,经济和

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 161.

社会的痛苦当然是多种多样的,但是当政治领域内替代性的意识形态甚或替代性的制度可以为人们所利用时,这些痛苦不会形成对立的意识形态。①

阿隆认为,在西方,除了少数忠于马克思列宁主义理论的人挑衅,或者在自由民主体制显得无力解决迫切问题的情况下,形式自由和自由民主制度就不会遭到严重的挑战。同样,社会和经济的不满或社会和经济的要求,也会像东欧一样难以形成意识形态之争。依据不同情况,反对者会指责政府或垄断组织,指责大公司阻碍了技术进步或指责小公司为过时的方法所束缚。除了少数相信苏联体制的人,西方知识分子和大众一样,既不会满足也不会革命,既不会自由也不会受奴役。"流行的态度就是这样的:不满不会引起革命的愿望,解放不是完善的。造成半奴役状态的原因很多而且暧昧不明,因此没有一种完整的理论会囊括所有这一切,也没有任何行动会消除这一切。西方的不满既拒绝失望也拒绝希望。"②

这种以真实自由来牺牲形式自由的做法,其实是一种普罗米修斯式的雄心在作怪。阿隆认为,自由主义的奠基者们和托克维尔显然不具有这种雄心。这种雄心的根源在于把物的因素等同于人的因素。或者更确切地说,根源于对这样一种判断的肯定:人被剥夺了面包和受教育的机会,原因不在于物而在于人。只有人才能剥削他人选择政府和确立信仰的权利。但是,谁能对匮乏和恐怖负责,谁又能克服它们呢?"没有任何社会环境能够脱离于人的理性意志之外。这很接近马克思主义者的公式,但它表达的则是现代社会的共同信念或普遍幻想。"或者从自由主义方面来讲,造

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 162.

② Ibid.

成这种幻想的正是对自由的不耐烦。只要政府接受监督，或者最高统治者拥有绝对权力，那么国家的权力或政府的任意性就是需要人们多加小心的。正因为对人的不信任，自由主义才会在赋予某些人以统治的权威时如此小心谨慎。我们对科学、技术和组织的信任，结果变成对深思熟虑的缓慢节奏的恼怒，就像对监督和制衡所造成的瘫痪状态的恼怒一样，而这种机制曾经在宪法起草者们看来，是自由的最高艺术和保证。昨天让立宪者们感到自豪的事情，正是今天让技术家们感到失望的事情。[1]

在所有新兴的国家中，这种雄心就是从基础上构造或重构社会秩序。也就是说，正是马克思主义者的雄心而不是自由主义者的谦逊，使得统治精英们比群众更加怀有仇恨情绪。在一党专政的政府下，将国家和社会融合为一体，似乎能更有效地动员人民，改变传统的生活方式，以一种共同的动力把社会力量和政治力量结合起来。自由主义则要求把社会和政治两个领域分开，要求尊重形式。出于不耐烦，或许还出于对效率的幻想，专制政党甚至不需要借助马克思主义就开始在世界上泛滥开来。它们拒绝个人自由，希望"联合起来的生产者"率先建立一种新的社会秩序，以便把人们从匮乏中（如果不是从恐怖中的话）解放出来。[2]

阿隆并不是坚持形式自由而反对真实自由，不是这样简单地以一个反对另一个，而是反对为了实现真实自由（实际上并没有哪个国家实现过）牺牲形式自由，因而他并不认为形式自由和真实自由不可协调，也就是说，只有在保证形式自由的前提下，才可以追求真实自由的实现。阿隆认为美国社会就是使形式自由和真实自由共同存在的一个证明。对阿隆这种辩证的观点，我们最好还是

---

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 163.

② Ibid., p. 165.

以他的原话来作结：

> 在这篇托克维尔和马克思、自由民主和社会主义之间的历史性对话中，我想表达的意思是：如果像托克维尔那样把民主定义为世袭贵族的消失，那么我们生活于其中而为过去的思想家们所崇尚的工业社会，在本质上是民主的；如果民主的意思是没有任何人被排除出公民身份和物质范围之外，那么工业社会往往（如果不是必然的话）是民主的。另一方面，如果自由主义的意思是尊重个人权利、个人自由和宪法程序，那么工业社会只有以传统和生存来限定才是自由的。
>
> 今天，西方社会有着三重理想：资产阶级公民身份、技术效率以及每个人选择救赎道路的权利。这三个理想，一个都不能牺牲。让我们不要那么天真地相信很容易就能将三者全部实现吧。①

阿隆从保守主义立场出发，强调权力分散、传统人权和形式自由，但又不反对一定范围和一定条件下的权力集中、社会和经济权利以及真实的自由，不失为一种辩证的态度。他提醒我们，在工业文明已相当发达的今天，民主社会应有的基本价值远未实现，仍是我们奋斗的目标。当然，如果不致力实现于权利和自由的真实内容，如果不从经济和社会制度上来保证大多数人享受这种权力和自由，那么它们只不过是一纸空文。正如哈贝马斯所说："没有社会正义就没有民主。"在保证民主的前提之下，致力于社会和经济制度建设，或许才是我们今天需要研究的课题。

① Aron, "The Liberal Definition of Freedom", in *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books, 1978, p. 165.

第三节　多党立宪政体和一党垄断政体

现代社会本质上是民主的，但具体的政治制度可以是自由的也可以是专制的。权力是分散的还是集中的，是强调传统人权还是具体人权，是坚持形式自由还是真实自由，是两种制度在政治思想上的分歧和划分标准；更显著的特征表现在政治结构，即政治运行的内在机制。这正是阿隆的政治社会学所要研究的内容。

阿隆接受了帕累托的精英理论，认为任何一种制度在一定程度上都是寡头统治的。人民主权不意味着大众自己直接作出有关公共财政或外交政治的决定。精英集团的性质、利益、情感、偏见是重要的，但并不比权力关系的制度更重要。运动员是重要的，但运动场和要求运动员必须遵守某些行为举止并规定风险程度的比赛规则同样重要。因此，寡头统治的特征并不是重要的，重要的是具体的参照准则，也就是说政治制度是根据政权的实施方式、当权者的选择方式、中央权力向各集团及个人扩大的方式而确定的。

在《阶级斗争》一书中，阿隆从国家的“少数统治者”出发，第一次全面阐述了使两种工业社会判然有别的关键特点。他特别分析了这两种社会的社会形态、不同阶级、不同集团以及它们的构成及其相互关系，而且根据马克思和帕累托的观点，在社会结构和政治制度之间建立了一种密切的联系。他认为，西方社会是以分权为特点的，而苏联工业社会的特点则是行使政治权力及经济权力的那些阶层的联合统一。《工业社会学：政体理论概要》(*Sociology of Industrial Societies: Outline of a Theory of Political Regimes*)对这个问题的分析更严谨、更广泛和更系统。该书是阿隆关于工业社会的三个系列讲座中的最后一个系列。这个系列讲座包括十九讲，

从 1957 年持续到 1958 年。最后一讲是在 1958 年 5 月的下半个月进行的，正值阿尔及利亚 5 月 13 日起义之后和戴高乐上台之前。因此它有着很强的时代特征，但并不妨碍它的普遍意义——它仍是阿隆政治哲学的重要著作之一。这个系列讲座在 1958 年出版时原封不动，而在 1965 年出版时题目改为"民主和极权"(Démocratie et totalitarisme)。

下面我们就以这本书为主来介绍阿隆的政治社会学的内容。我们将在第一小节中论述阿隆所界定的基本概念，在第二节中论述阿隆对多党立宪制政体的分析，在第三小节中论述阿隆对一党垄断制政体的分析。

一　基本概念

当然，在这里首先要回答的一个问题就是：什么是政治社会学？

阿隆把"政治领域"描述为"个人或集团准备打斗的竞技场，其中每个个人或集团都有着自己的政策、目的和利益，有时还有自己的哲学"；阿隆把"政治共同体"定义为"部分矛盾又部分相容的目的用以达成协议的方式"。政治社会学研究的就是政党、议会和管理等制度。当然，阿隆把自己的研究范围限定在现代社会。这些制度或许形成一个体系，这个体系与家庭、信仰和劳动等体系具有同等的地位。这个特殊的社会部门有一个显著的特征，那就是"它决定着对统治整个社会的那些人的选择，并决定着他们行使权威的方式。也就是说，它研究的是一个特殊的部门，这个特殊部门对更广泛的社会直接产生显著的影响。"阿隆认为，既然人们之间的所有合作都意味着一种权威体系，那么权威的行使方式和对统治者的选择，就是"政治的本质"。

在阿隆看来，"政治是整个社会的主要特征，因为它是人们之

间所有合作的条件。"①政治高于包括经济在内的其他社会领域。甚至苏联的情况也是如此。苏联经济的特征"至少部分地"来源于政党及其意识形态,并且苏联经济"在最大程度上"既依赖于政治体制,也依赖于政党的领导人发动的连续不断的运动。但是,这并不意味着阿隆以一种决定论来代替另一种决定论。他所说的政治的优先性是指,现代社会的特征取决于政治,并且比起经济来,政治与人的关系更为密切。②

为了达到"一种关于我们这个时代政治体制的理论",必须确定一些主要特征,借此我们就可以理解每一种政治体制的内在逻辑。而政治体制的"划分标准"就是多党和一党之间的区别。孟德斯鸠在《论法的精神》中列举了三种政体——共和政体、君主政体和专制政体,指出它们各自的特征、理想类型和政体原则。阿隆也仿效孟德斯鸠的做法,列举了现代社会中多党政体和一党政体的不同特征、原则和理想类型。

首先,关于两种政体各自具有的特征。在阿隆看来,多党政体(multi - party regime)——标志着西方国家的特征——可以这样来定义:在其中,"存在着为行使权力而进行和平竞争的宪法组织"。③ 这个组织之所以是宪法的(constitutional),是因为无论是否有书面表达,总存在着个人和集团为行使权力而进行竞争所应遵循的规则。这种竞争之所以是和平的(peaceful),是因为使用武力或政变是"有违于西方体制的"。权力的合法行使(legal exercise of power)在本质上不同于权力的获取(seizure of power):前者基本

① 参见 Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p.4 - 5.

② 详细论述参见本文第一章第二节的第一小节。

③ Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p.41.

上是暂时的，而后者的意图则是长期的。争取行使权力的和平组织通常表现在选举之中。最后，权力的合法行使既是指权力的行使模式（mode of exercise）也是指合法的权威掌握者的指定模式（mode of designation）。[①]

另一方面，一党政体（single－party regime）的特征是“由一个政党对合法的政治活动的垄断”。[②] 所谓合法的政治活动就是指参与争取行使权力和管理整个社会事务的活动。苏联就是这种体制“最纯粹并且最发达的”例子。在多党政体中，国家是中立的，因为它容忍多个政党的存在。而在一党政体中，国家是垄断着合法政治活动的那个政党的同伙并且与其不可分割。“如果存在的不是政党的国家（state of parties）而是同党的国家（partisan state），那么这个国家就必须限制政治评论的自由。既然国家把垄断政党的意识形态预设为绝对有效的，那么它就不能公开地允许这种意识形态被质疑。”[③]

这种政体的逻辑并不能说明它行使权力就是合法的和谦逊的。尤其是当这样的政党以“已经实现了革命的巨大变革”为理由替自己的垄断辩护时，情形更是如此。革命体制在自身内包含着暴力的因素，因此不可能表现出多党体制的基本特征——对法律和谦逊的尊重以及对所有集团的利益和信念的尊重。在大多数情况下，国家的权力是通过暴力而不是按照规则来夺取的，因此“没有任何垄断政党敢组织这样的选举，即允许其成员像西方民主制下的选民那样投票。”当然，对党内权力之争实行某种程度的合法化是可能的，但是在这样的体制内存在着“以暴力取代合法竞争

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p.41－2.

② Ibid., p.41.

③ Ibid., p.45.

的永恒危险”。[①]

其次,关于两种政体的原则或精神。阿隆认为,多党政体的原则是对法律和规则的尊重,以及妥协精神。当然,妥协精神既有正面的作用也有负面的作用。“西方体制的悲剧就在于在某些环境下,妥协是灾难性的。”——无论是在外交政策(如在处理墨索里尼入侵阿比西尼亚[②]问题上的政策)还是在经济问题上,都是如此。这里存在着“或许是我们西方体制的关键问题:如何使用这种妥协(要使社会的任何部分都不被疏忽的话,这种妥协是必要的)而又不剥夺有效率的行动呢?”在这个问题上还没有最终的答案,但是阿隆相信,如果能够“恰当地使用妥协”,那么多党制就会良好地运行。与之相对的是,一党制的“原则”由两种态度构成——信念和恐怖。党员和普通公民必须对党的学说和宣传抱有信念,那些不相信官方学说的人就会感到自己无能为力,从而产生恐怖。[③]

至此,就可以构建出多党政体和一党政体的理想类型。阿隆认为,苏联就最接近一党政体的理想类型,在其中,政党既“彻底地”发挥其极权意志,又“彻底地”以一种意识形态——“对历史世界(过去、现在和未来)是什么和必定是什么的全面表达”——作为自己的精神支柱:

> 这个政党希望彻底改变社会以便使社会遵循自己的意识形态要求。垄断政党培养了巨大的雄心。最终,对未来社会

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 45 – 7.

② 阿比西尼亚(Abyssinia)即埃塞俄比亚(Ethiopia)的旧称。

③ 参见 Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 47 – 50.

> 的表达暗示着社会和国家的合一。理想的社会是无阶级的，不存在社会集团的区分，这就意味着每一个个体至少在其工作中应该是国家不可或缺的组成部分。因此，把大量不同的现象综合起来就可以定义这种极权类型：一个政党垄断政治，企图将整个社会打上官方意识形态的烙印，最后则以激烈的方式努力重组社会，以便最终实现社会和国家的统一。[1]

如果说这是一种“完善”类型的话，那么在次一级的垄断政党体制中，政党宣布政治活动是垄断的，但它拥有的意识形态并不那么无所不包。德国法西斯主义就是这种次一级垄断政体的代表。法西斯政党从一开始就不要求推翻整个社会秩序；它宣扬一种促使国家强盛的必要性，但在某个阶段甚至有利于自由民主。这种意识形态可以把世俗生活和神圣活动、个人或集团的活动和国家事务区别开来。拥有这种意识形态的政党在方法上就不那么走极端，也就不会引起“完善”类型那样的狂热和恐怖。此外，还存在第三种垄断政党体制。在其中，政党“认为自己是暂时性的，担负着革命性变革的使命，但是它承认，一旦这项任务完成，就应该重新组织多党制，或至少应该重新建立合法选举的体制。”基马尔(Kemal Atatük)领导下的土耳其就是这种体制的典型。[2]

总之，阿隆认为，

> 人们可以根据学说的特征、计划的范围、方法的暴力性和企图建立的理想社会的偶像，来区分出不同种类的垄断政党体制。以极权性的不同程度来划分一党政体是可能的，而这

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 53.

② Ibid., p. 53 - 4.

又需要以意识形态包揽性的多少以及国家和社会合一程度的大小来衡量。①

按照阿隆的看法,多党政体的理想类型具有这样的特征:存在几个政党,按照宪法来行使权威,所有公民都参与平等的竞选。当然,现实中的政体并不是都具备所有这些特征。因此,多党政体的完善性程度可分为三种:第一,“选举合法性的经常性非应用”(the regular non - application of electoral legitimation),造成这种现象或者是由于对一部分公民的排除(比如在南非和美国南部各州就排除了黑人的选择权)或者是由于对选举的操纵(比如在南美一些国家)。第二,“在政党或议会内对和平竞争规则的习惯性非应用”(the customary non - application of the rules of peaceful competition either between parties or in parliament)。第三,“政党的非代表性特征”(the non - representative character of the parties)。当政党只代表一小部分人民时,在社会集团和自称代表它们的政党之间的交流就会中断。②

在两类政体之间还存在一个过渡类型,在其中既不存在一个政党也不存在多个政党,并且既不导致选举的合法性也不导致革命的合法性。“由于没有政党,这些体制导致被统治者的非政治化。"维希政权就是这种过渡类型的典型。当然,这种类型通常“只出现在处于工业文明边缘的那些国家”,比如萨拉查(Salazar)统治下的葡萄牙和佛朗哥(Franco)统治下的西班牙。③

我们知道,划分政体类型可以有多种方法,孟德斯鸠以统治者

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 55.

② Ibid. , p. 55 - 6.

③ Ibid. , p. 56 - 7.

数量的多少和行使权力的方式把政体划分为共和的、君主的和专制的；托克维尔以自由的有无将现代社会划分为自由的和专制的；马克思主义者以生产资料的公有制还是私有制将现代社会划分为无产阶级专政和资产阶级专政；阿隆则以统治阶级是一党还是多党作为政体的划分标准。在此，我们要问的是，阿隆为什么要以此为划分标准呢？

阿隆以一党和多党的区别为划分政体的标准主要有两个理由。首先，

> ……这种对比是我们生活于其中的历史提供给我们的。事实上，今天欧洲的主要对比正是单一政党宣布垄断政治活动的政体同接受和平竞争规则的多党政体之间的对比。而且，从1956年的匈牙利我们可以发现，推翻一党政体立即就会产生多党政体。这种二者必居其一的选择问题正是我们从现实运动中发现的。
>
> 对于所有政体来说，一个共同的功能——选择统治者——要实现的话，基本条件就是政党的存在。传统合法性即建立在出生和经历基础上的合法性已然消失；几乎所有现代体制都宣称的合法性原则就是民主的合法性。它们反复强调权力来自人民；主权属于人民。因此，在这个民主统治被视为当然的时代，最重要的是民主原则实施的制度形态(institutional modality of the implementation of the democratic principle)。一党和多党代表着民权观念在制度实施上的两种典型形态。[①]

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 57.

阿隆作出这种选择的第二个理由来源于政治思想史。古典哲学按照掌握政权人数的多寡把政体划分为君主制（一个人）、寡头制（一些人）和民主制（所有人民）。阿隆把一与多的对立应用于政党而不是政权掌握者，从而有意改变这种“数学幻相”。这样，在考察一个社会是存在一党还是多党的过程中，他就把“昔日哲学中的古典对立应用于现代生活。”①

二　多党立宪政体

阿隆对一党政体的确切表述是“多党立宪政体”（constitutional－pluralistic regime）。为了理解政体的本质，必须抓住它的基本问题。在阿隆看来，如果用希腊哲学的术语来说，首要的问题是：现代民主制具有多大程度的寡头特征？民主观念和议会实践之间是什么关系？多党政体真的是民权观念的确切体现吗？议会实践能否像原则上所规定的那样，给人民以真正的权力？在多党立宪政体中，到底是谁拥有权力？

阿隆首先指出，从某种意义上来说，所有的政体都是寡头统治的。

> 政治的实质是，决策是‘为了’集体而不是‘由’集体作出的，决策不可能由大家作出。人民主权不意味着公民大众自己直接作出有关公共财政或外交的决策。把现代民主制度比作人民自己管理自己的一种不可实现的理想制度，是荒谬的。这是把现行的体制比作潜在的体制。②

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 58.

② Ibid., p. 83.

因此,在他看来,真正的问题是弄清寡头统治是如何行使其权力的,按照什么样的规则来统治,以及这种体制为社会带来什么样的得与失。

今天,多党立宪政体的统治圈子比上一个世纪更加开放了,原因在于工业社会结构上的变化。一个政体越是民主,教育体系越是扩大,人们在社会等级中攀升的机会就越多。“多党立宪政体,与工业文明结合在一起,的确不能给所有公民以同样的机会去达到更高的地位;机会平等的理想并不是在任何地方都实现了,但是政治统治圈子不再是封闭的了,有多种途径可以打进这个圈子。”那就是通过工会,专业协会和大学,以及家庭和社会地位来实现。①

正如阿隆一再强调的那样,任何政体都是不完善的。多党立宪政体容易造成的缺陷是“不稳定”、“无效率”和“腐败”。问题在于,它们是否在努力解决这些问题呢?

首先,关于“不稳定”的问题,阿隆认为,“稳定似乎依赖于两个基本条件:第一,宪法准则和政党体制的协调一致;第二,一方面,宪法和政党作为一个整体,同另一方面,社会基础或社会愿望的协调一致。”②这是阿隆参考美国和英国的情况作出的综合。英国的议会体制还揭示出多党立宪政体的另一个特征:“政府能做什么,并不是由写在文件上的制度来决定的,而是由被叫做公共意见(在此,没有更好的术语来称呼)的东西来决定和限制的。多党立宪政府永远会知道自己能做什么而不能做什么。”这种体制还有一个特征,就是“私人利益和私人-集体利益的永恒斗争。”为了防止作为整体的社会利益被淹没于政党宣传的吵闹之中,必须建立

① 参见 Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 84.

② Ibid., p. 97.

处于政党和集团对立之外的团体——比如,公正管理和自由出版。而且,政党和利益集团不能过分维护自己的个别事业,而必须保持对集体利益和这场政治-经济游戏本身的认识。①

其次,多党立宪政体一定就是无效率的吗?阿隆指出,有三个主要危险威胁着这种体制。第一个就是保守主义和瘫痪的危险,这是由软弱的政府对私人利益的过分让步造成的。第二个危险来源于统治者为了屈服于人们过轻松生活的普遍愿望而做出的"永恒尝试"——尤其是为了满足人们过富裕生活的愿望(这种愿望在任何一种体制下都会存在)而牺牲军事战备的做法。最后一个危险就是由于无力选择一个连续的政策而牺牲经济或社会的整体繁荣。②

困扰着多党立宪政体的最后一个严重问题就是"腐败"。国家的统一性对于任何一个社会的生存来说都是必要的。那么,在一个允许公民和集团之间存在长期冲突的体制之下,能否防止这种统一性的瓦解呢?或者说,民主制怎样避免陷入无政府状态?在阿隆看来,多党立宪制政体之所以腐败,或者是因为它们还没有深深扎根于社会之中,或者它们被"时间的流逝、意志的消磨和风俗习惯"所腐蚀而不再起作用。第一种意义上的大多数腐败政体遭受着过度寡头性的折磨,第二种意义上的腐败政体则走向政治煽动。③

腐败的第一种危险,即多党立宪政体要在社会中扎根,还存在许多困难。第一个也是最明显的困难是,法律得不到尊重,这可以从1789年至1871年之间的法国和今天的拉丁国家所经历的政变得到解释。第二个困难是,寡头对立法活动的操纵,如英国历史上

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 99 - 100.

② Ibid., p. 101.

③ Ibid., p. 110.

长期发生的那样，以及前纳赛尔时期的埃及存在的状况。第三个困难起源于集团之间的分歧达到危及体制的严重程度，如法国经常发生的那样。第四个困难是，在立宪政体早期难以限制大众的要求——比如在1848年的法国和现在的印度。最后一个困难是缺少强有力的管理者，比如在印度尼西亚。①

腐败的第二种危险——瓦解或消解——发生在许多不同的层面上。腐败首先从政治制度上开始，如第四共和国所发生的那样。然后，当公民不再拥有维持自由民主制度所必须的素质时，就会发生孟德斯鸠所说的自由体制"原则"（或精神）的腐败。因为在阿隆看来，多党立宪政体下的公民所必需的素质并不总是相协调的。因此，他们必须尊重法律，尤其要尊重宪法，因为宪法是规定他们冲突和一致的章程。他们必须表达自己的要求，坚持自己的意见，甚至可以怀有强烈的偏见。这样，体制就不会陷入一致性的惰性状态。但是，他们绝不能把这种情感推向极端，以至于丧失任何协调的可能；或者说，他们必须拥有恰当的妥协精神。阿隆认为，多党立宪政体腐败的典型首先就是魏玛共和国，其次是第四共和国。②

三 一党垄断政体

如果说立宪政体的最终障碍是法律的"丝线"（the silken thread），那么一党垄断政体（monopolistic - party regime）就是"剑锋"（the sword's edge）的政体——阿隆借用意大利历史学家古格利摩·费雷多（Gugliemo Ferreo）和戴高乐的用语来分别指两种对立体制各自的特征。阿隆用西班牙、纳粹和俄国革命作为这种"剑

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 110 - 14.

② Ibid., p. 114 - 20.

锋"政体的三种形态。尽管它们有着种种的不同,但有一个事实是共同的,那就是:所有这些形态的政体都是由"武装起来的少数人以暴力争夺权力"造成的。①

这样,阿隆区分了一党垄断政体的三种形态。第一种即权威保守的(authoritarian - conservative),是"与政党的多元性而不是立宪性相对的",比如萨拉查统治下的匈牙利和佛朗哥统治下的西班牙。第二种即希特勒式的或意大利法西斯主义的,"反对多元主义但倾向于革命政党(与国家合而为一)"。第三种形态即共产主义的,像第二种一样,反对多元主义,倾向于革命政党,但其目的是"在理论上把社会统一为一个阶级"。当然,这种划分并不能囊括所有专制社会,因为还存在一些混合形态,比如纳赛尔统治下的埃及和庇隆(Juan Domingo Perón)统治下的阿根廷,就很难归入这三种形态。阿隆关注的重心在于第三种形态,即共产主义政体。第一种形态即权威保守政体只是在那些处于工业发展边缘的国家才建立的。第二种形态即法西斯主义政体从未自称是民主的。随着法西斯主义的灭亡,这种政体的重要性已大大减退,它所宣扬的民族主义外交政策已没有多大意义。在阿隆眼里,当前对西方民主制度构成最大威胁的就是苏联的共产主义体制。②

在阿隆看来,法西斯主义体制和共产主义体制有着两个主要的相似点:都产生了垄断的单一政党,并且都把意识形态和恐怖结合起来使用。它们的不同之处在于共产主义政党和法西斯主义政党来自不同的社会阶级;统治阶级对两个政党的态度基本上是不同的;并且它们有着不同的意识形态。③

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 154.

② Ibid., p. 154 - 58.

③ Ibid., p. 158 - 60.

当然,阿隆认为,“把意识形态和现实对比总是有必要的”,尤其是对于“更直接地建立在意识形态基础上”并且通常被称为“意识形态统治”(ideocracy)的体制更是如此。从历史观点看,尽管存在一些制度,但是“产生于革命即暴力”的苏维埃体制,显然是没有什么条件限制的。无产阶级专政是为维护党的垄断地位服务的,而民主集中制则被用来掩饰几个人甚至一个人的全知全能。因此,苏维埃政体“从根本上来说是寡头统治的,即使在它不进行实际的专制统治时也是如此。”[1]

从政治角度来看,对阿隆来说,决定性的东西是:

> 在西方体制下,人们发现社会组织是多元的,并且是独立于国家之外的;在苏维埃体制下,企业或联合企业确实享有某种管理上的或法律上的自治性措施,但是每一个有组织的集团必须与国家相联系并最终要从属于意识形态……
>
> 当然,马克思主义的意识形态是一种统治工具,就如同在多党立宪政体之下民主意识形态是统治工具一样。但是,如果认为这种学说仅仅是权力的工具,并且苏联领导人并不相信自己的学说,那就错了。布尔什维克并不是纯粹的机会主义者,不只是用手头的任何思想来维护和扩大自己的权力。学说上的狂热主义同策略和实践中特殊的灵活性相混合,正是他们的特征之一。
>
> 单一政党享有对政治活动的垄断,统治着国家并将自己的意识形态强加于所有其他的组织。通过国家(起着中介的作用),它拥有对强制、信息和宣传手段的垄断。意识形态既不是唯一的目的也不是唯一的手段。它的作用是相互交错的

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 178.

或者确切地说是辩证的：在有些情况下，意识形态被用作达到目的的手段，而在另外一些情况下，则用武力来改造社会，使之与意识形态相一致。①

所以，在阿隆看来，意识形态体制“最显著的特征”之一就是恐怖的使用。在苏维埃体制下，这表现为三种形式：法律和法典的恐怖，行政审判以及对全体人民的放逐。更具体一点来说，还存在其他种类的恐怖：一个党派对另一个党派所使用的“正常”的革命恐怖——它曾导致1917—1921年的国内战争；在农业集体化之初（大约在1929—1930年期间）所滥用的恐怖，目的在于消除“阶级敌人”，尤其是富农；以及针对党内真正的或潜在的敌对者所使用的恐怖，尤其是在1934—1938年期间和1949—1952年期间。最后一种恐怖导致了两种臭名昭著的制度：集中营和莫斯科审判。后者是“意识形态恐怖的顶峰和最集中的表现，也是这种特别体制最基本的一个方面。”②

从以上分析，就可以得出极权主义现象的一般特征。在阿隆看来，这些特征包括五个方面：

极权主义发生在一个政党垄断着政治活动的体制中。

垄断政党……以一种意识形态为武装，它赋予这种意识形态以绝对的权威性并使之最终成为国家的官方真理。

为了把这种官方真理强加于人，国家反过来又坚持双重的垄断——对强制手段和迫害手段的垄断。整个大众传媒——广播、电视和新闻出版——被国家及其代表控制和操纵着。

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990. p. 180 - 185.

② Ibid., p. 185 - 91.

> 大部分经济和专业活动都从属于国家并以某种方式成为国家的一部分。因为国家与其意识形态不可分割;所以大部分经济和专业活动都涂上了官方真理的色彩。
>
> 既然所有活动都是国家行为而从属于意识形态,那么经济或专业领域的恐怖也就是意识形态的恐怖。这样,个人所面对的各种可能的恐怖最终都转化为政治的或意识形态的恐怖,总之是警察和意识形态恐怖的统治。①

在苏联的1934—1938年期间和1948—1952年期间,这些特征表现得淋漓尽致。

当然,并不是每个一党政体都必然像这样走向恐怖的极端形式。因此,这里要问的第一个问题就是:一党政体或国家计划政体在多大程度上才会导致极权主义?阿隆认为,一党政体的危险是,它有可能导致全面的极权主义:

> 事实上,在一党政体中,每一个领导者都被迫在某一问题上三缄其口,而这个问题正是令人感兴趣的。所有问题都可以自由地讨论,只有一个不行:为什么人们没有权利在现存政党之外组织另一个政党?结果则是,他们只能努力维护自己的垄断地位,这是一党国家的领导人总要面临的问题。为此,任何意识形态都是可以的(人们对自己的意识形态并不苛求),但是这种意识形态必须能够被详细解释,能够被强加于人并且能够被发展得越来越全面。
>
> 然而,法西斯意大利的一党政体,从来没有像苏联或希特勒那样,知道如何进行意识形态的扩大化,也没有经历过他们

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 193 - 94.

那样的极权主义。在苏联的大清洗或希特勒体制最后几年的疯狂中，这些是有目共睹的。在这两种情况下，我们谈论极权主义是可以的，但是对我来说，最基本和最明显的因素则是革命政党本身。这些体制并不是逐渐被推向极权的，而是从一开始就意在如此——企图按照一种意识形态彻底改造社会秩序。最终走向极权主义的革命政党有着这样一些共同特征：野心的广泛性、态度的激进性和方法的极端性。①

由此又引出第二个问题：苏联的极权主义和纳粹的极权主义有多少相似性？是否像汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)在《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)②所说的那样，它们是同属而异种的两种体制？在阿隆看来，两种体制有着"不可否认的"相似性和区别。相似之处"实在是太明显了，以至于不能简单地视为偶然"；同时，它们的区别在于"灵感、观念和目的"的不同，这些也不应该被忽视。当然，要对这个问题作出完全一致的回答是不可能的，因为国家社会主义还没有来得及充分发展就被消灭了。然而，如果人们把苏联的大清洗和纳粹德国对犹太人的种族灭绝相比较，那么它们之间有一点显然是不同的：苏联实行恐怖，目的在于"创建一个社会，使之完全遵循一种理想"，而纳粹的目的则在于"纯粹而简单的灭绝"。对阿隆来说，两种体制之间最基本的

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michiigan Press, 1990, p. 195.

② Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarinism*, *New York*: Harcourt Brace Jovanovich, 1951. 以前，阿隆曾在 *Critique* 杂志上评论过这部著作，其中有许多保留态度。参见"L' Essence du totalitarinism", *Critique*(80), Janvier, pp. 51 – 70. 30 年代早期，当阿隆和阿伦特从纳粹手中营救避难者的时候，他们在柏林相遇，此后一直保持相当友好的关系，并且彼此评价甚高。

区别就在于激励着它们的观念之不同：

> ……在一种情况下，最后的结果是进集中营，而在另一种情况下则是进毒气室。在一种情况下，是建立新体制甚或新人类的意志在起作用——无论采取什么手段了；而在另一种情况下，真正罪恶的意志是毁灭伪民族。
>
> 如果我必须用一句话来总结每种行为的意义的话，我愿意这样做。对于苏联的行为，我愿借用一句古老的格言来说："他想创造天使却创造了野兽。"对于纳粹的行为，可以这样说：人不应该与贪婪的野兽去争理，当他这样做的时候，他只能是太好心了。[①]

阿隆的第三个问题是关于极权主义起源的。在多大的程度上，极权主义才成为唯一的历史现象？为回答这个问题，阿隆考察了苏维埃体制的各种理论：苏联官方的论述；以考茨基为代表的孟什维克的解释；托洛茨基的理论；卡尔·维特弗哥（Karl Wittfogel）对亚洲专制主义的苏维埃体制的分析；[②]以及依萨克·杜伊奇尔（Isaac Deutscher）的新马克思主义的解释。[③] 布尔什维克成功地发现了工业化的技术——以前它对此不甚了了。这项技术由政治体

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 204.

② Karl Wittfogel, *Oriental Depotism*: *A Comparative Study of Total Power*, New Haven, 1957.

③ Isaac Deutscher, *Russia after Stalin*, 1953. 阿隆以前在 *Preuvers* 杂志上评论过这部著作（参见"La Russie après Staline", *Preuves*, 32, October, pp. 5 -13.），并回答了杜伊奇尔对他的评论的批评（参见"La Vérité sur les procès derrière le rideau de fer Realités", 89, juin, pp. 84 -7, 111.）

制来发动，而这种政治体制结合了两种东西：一个或几个人拥有绝对权力，以及庞大的官僚体系操纵着社会的技术、经济、管理和意识形态功能。

这种官僚专制主义的确会让人想起过去的官僚专制主义，因为许多亚洲国家早已经深知相似的制度。但是，苏维埃体制还保留着革命的痕迹：

> 赋予它矛盾而又吸引人的特征的是，这种官僚专制主义并不排斥革命意志。它仍然为一种扩张主义（意识形态和权力的扩张）的意志所激励；它保留了对意识形态的垄断并把正统学说强加于所有公民。
>
> 过去的专制主义建立在宗教信仰的基础上；苏维埃专制主义建立在意识形态基础上，这种意识形态发源于西方，自称是理性的，并且关注的是现实本身。这样，它以综合的方式形成了自己的独创性：在官僚专制主义通常的特征之上，又加上革命政党和意识形态变革的意志，这种意志在灵感上是理性的，其本身就包含着对现实的批判。
>
> 最后，现代工业社会赋予苏维埃政体以过去任何专制主义不曾拥有的行动的意义——对迫害手段和心理活动新技术的垄断。
>
> 但是，亚洲专制主义就不包含创造新人类的理想和希望前历史终结的愿望。①

最后，苏维埃政体的未来如何呢？自从斯大林死后，苏联的体制发生了一些变化，但并没有改变基本性质。表面的改革是可能

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 216.

的,但是要想改变这种体制,需要有三个基本特征的变化:单一政党占统治地位和坚持意识形态的正统学说(只有党才是唯一的解释者);集中的计划体制(由官僚体系来控制);官僚等级的存在(构成对社会成员的区分"原则")。斯大林死后五年,这种结构毫发未动,并且没有迹象表明他的后继者想触及这个问题。①

阿隆在一定程度上同意这样的观点,即生活方式将在铁幕的两边趋于相似。即使很短暂的访问②也会使人发现,西方的许多新奇事物在铁幕的另一边也会找到相似的形式,因为双方都在致力于建设工业社会。他同意,苏联的经济管理有可能变得更加理性化,这样就会使总体生活水平提高。意识形态的缓和也有可能发生。正统学说和意识形态恐怖的极端形式,是工业化早期阶段而不是经济成熟时期的特征。最后,官僚等级趋于稳定。然而,尽管有这些乐观的估计,但阿隆仍然持有很多保留性看法:这些变化"与坚持这种体制的两种基本因素绝非是不相容的"——即政党的垄断和官僚专制主义。也就是说,无论有怎样的表面变化,如果政党的垄断和专制主义不打破,苏联仍然不会改变它的极权主义本质。③

阿隆在苏联解体的八年前去世,的确是历史的一件憾事。事实上,他比任何人更应该目睹柏林墙的倒塌。他曾经以大量著述对苏联这个因不堪自身矛盾而垮台、现今不复存在的历史产物进行过精确详细的分析。尽管他对苏联"最后的日子"的描述是含混不清的,也从没有想到苏联真的是"末日已到"。然而,阿隆对

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 222.

② 阿隆曾于1958年初访问苏联。

③ Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 226.

苏联的现实所作的分析，在某些方面至今仍然是令人深思的。

苏联的垮台表明阿隆所揭示的精英集团和国家机构之间的关系确实具有某种因果性。但是，过分重视政治的变数而轻视经济的作用，使阿隆没有预测到苏联体制的终结。事实证明，苏联的垮台有着多种因素的作用。高度集中的经济体制无法提供现代经济发展所要求的活力，长期以来局限于与西方市场平行的东欧市场，过度发展重工业和军事工业，使得苏联的经济结构不合理，发展速度滞后，人民的生活水平得不到提高，社会主义制度的经济基础得不到保证。不能不说这也是一个重要的原因。另外，如果从全球范围来看，资本主义阵营的政治敌视、经济封锁、军事对抗以及和平演变，不能不说也是一个重要的因素。可能出于意识形态的争论，但更有可能为了争夺世界霸权（在这一方面我们丝毫不想为苏联辩护），使得西方把国际舞台上的这场政治比赛看作是对抗性的而不是竞争性的，不允许对方进行自我调整，而是将对方置于死地而后快。既然苏联和西方同是工业社会的发展模式，那么西方的对抗性做法，不能不说是违反了应有的游戏规则。

四　现代社会的未来

多党立宪政体和一党垄断政体的对立特征可以这样来表示，

多党立宪政体	一党垄断政体
竞争	垄断
立宪	革命
社会集团的多元主义	官僚专制主义
国家与政党	同党国家

阿隆并不认为一种体制是完全好的而另一种体制是完全坏

的，而是认为两种体制都是不完善的。当然，两种体制的不完善性又有着不同的意义。多党制政体所包含着的不完善是实践中的，而一党制政体的不完善则是内在的。[①]

多党立宪政体之所以是不完善的，或者是因为它们过于具有寡头性了（政党游戏被幕后的少数人操纵着），或者是因为它们太有煽动性了（在政党斗争中，各集团忽视了共同利益），或者它们的效率太有限了（在一个所有集团都有权维护自身利益的政体内，很少能采取激进的措施）。与此截然不同的是，一党垄断政体的不完善则是根本性的：一党体制根本不可能如它自称的那样实现民主。

阿隆相信，政党的多元性是现代社会的本质特征。第一，现代社会的基本要求是按照法律规则进行有组织的竞争。如果没有组织，这种竞争就会走向任意妄为和暴力。第二，所有公民都可以参与政治生活。现行的选举活动"可能只是公民普遍参与国家事务的一种降格的形式"，但它是这种理想"有可能成为现实的一种象征"。第三个基本特征是"人们有权进行这样的争论，即对于城市来说什么是应该做的，什么是最好的制度"：

> 我再次相信，与我们社会的本质和人类命运相一致的是，所有希望参与争论的人都应该参与争论。我当然熟悉保尔·瓦雷里（Paul Valéry）机智的反驳：政治长期以来就是阻止人们对他们自己的事务发表意见的艺术，但是它已经变成把人们一无所知的事务拿来与他们协商的艺术了。这个格言是机智的，但是如果不与人们协商，他们将永远无知。多党立宪制创造的就是这样的希望：通过这种协商，人们最终将变得不那么无知。[②]

---

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 233.

② Ibid., p. 240 - 41.

总之,在阿隆看来,如果"不违反我们的文明所确立的基本原则",无论如何也不能消除有组织的竞争,也不能剥夺人们参与选举和争论的机会。

这里又涉及自由的问题。自由有三种含义:首先,按照孟德斯鸠的观点,自由是指安全——"公民只要尊重法律就保证不会被骚扰"。第二,它意味着"公民有权对几乎所有事务发表自己的意见,但不能由国家来教导他们应该如何去思考"。第三,正如卢梭所说,自由意味着"参与公共事务和参与统治者们的决策,并且要使个人感到当他遵从国家的时候,他就是在遵从自己"。在这三个经典的自由观念之上,阿隆又加上两个意义:"如果一个人从早年就有着身为囚徒的感受,并且认为没有希望摆脱这种处境,使自己好转起来,那么就让他感到他是自由的。在我们的时代,自由意味着最低限度的活动性。"最后,"个人在工作中必须感到他正在受到公正的待遇,而不是从属于专横的权威,并且正在接受与他的努力相当的报偿。"①

阿隆承认,多党制事实上并不总能保证最后这两项具体形式的自由;另一方面,一党制对前三项自由毫不在意。然而,阿隆认为,应该将多党制可见的不完善与一党制基本的不完善区别开来:"如果人们不是偏爱暴力甚于争论,偏爱战争甚于和平,那么从根本上来说,多党立宪制度就比一党垄断制度更值得偏爱。"②

最后,我们要问:是否多党制就是人类历史的发展方向呢?阿隆承认,客观来讲,尽管人们可以一再重申托克维尔的预言——工业社会要在自由民主和专制民主之间选择,但事实上,世界并不适

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 242.

② Ibid., p. 246.

合任何一种简单的历史性框架。人们可以说,工业社会要在经济组织的两种类型之间选择——不是市场经济和私有制,就是公有制和计划经济。但是,即使这些选择也不是那么简单的:"符合事实的唯一结论是,目前任何事情都是不明朗的;而且也不可能明朗,因为我们处于不平衡发展的阶段,无论是经济方面还是民族方面都是如此。"然而,选择的确是存在的。现代社会注定要走向多元性。①

* * * *

阿隆在以民主和极权为核心的政治社会学思考中,指出极权主义就是以一种意识形态为绝对真理,将政治和社会、政党和国家合一,以追求真实的自由和民主,来牺牲形式的(即基本的)自由和民主。而民主制度以多元主义为前提,将政治和社会、政党和国家分离,保证形式的自由和民主,强调妥协精神。阿隆虽然并不认为现代社会必然以西方模式的民主制度为唯一合理的制度,但是他显然强调现代社会的最根本的特征就是民主。无论是专制民主还是自由民主,都必须以保证个人权利为最终目的。这样,在对现代社会及其未来不确定的断言中,阿隆确定了现代社会最基本的原则,即自由、民主和平等。这正是阿隆的政治思考对我们的最大意义。

阿隆还使我们懂得资本主义所谓的自由民主制度并非完美无缺,如果没有政治理性作基础,所谓的自由就有可能沦为集体暴政。事实上,谁也不敢保证生活在自由民主制度下的人民就一定不会滥用他们的自由,将他们的优越感倾泄于对外霸权上。阿隆提醒我们,帝国主义战争并非完全出于经济的原因,对此我们还要补充说,并非只有极权主义国家才会进行侵略战争,推行霸权主

① Aron, *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, the University of Michigan Press, 1990, p. 253 – 54.

义，自称自由民主的国家可能会以一种非常理性化的方式（比如议会民主制度）来达到以强凌弱的目的，去任意宰割那些并非情愿的任人宰割者。因此，如果我们寄希望于国家之间的经济合作与贸易关系而认为对方不会做出破坏双方政治关系的行为，那么我们就是太天真了。

就社会主义制度本身来说，我们当然应该吸取极左政治路线的教训，但也不能因此而固步自封，只满足于法律意义上的自由和民主，而不去致力于实现自由和民主概念的真实内容。在改革开放取得重大成就的今天，这一点或许更为重要。经济和政治的非决定关系，使我们认识到，市场经济不等于民主，物质的普遍富裕（这一点似乎还没有完全做到）不一定使每一个人或群体感到社会正义的力量。当然，我们不一定要借助于政治的方式来进行。改变国家和社会之间的关系，将政府的某些职能让社会来承担，从而努力实现社会正义，或许不失为一种可行的方案。

第四章　工业社会和现代性

极权制和民主制都是在现代工业社会这一舞台上展现的，而现代社会的本质特征就是民主。民主和极权的思考只是在政治制度范围内对现代工业社会的思考，而现代社会还有着其他许多方面，因而对政治体制的思考必然要涉及更广阔的领域，即对工业现代性的探索。对现代性的思考必然成为阿隆政治思考必不可少的一个方面。

"工业社会"的概念最早见于圣西门及其门徒，尤其频繁地出现在奥古斯特·孔德的著作中。圣西门本人创造了"工业家"这一名词，用以区别于体力劳动者。他还把工业家同企业主区别开来，后者不管理企业，不参加劳动。孔德继承圣西门的思想，提出完整的体系。在孔德看来，工业社会模式与过去的军事模式相反，以开发自然资源来代替靠侵略与掳掠发财。在过渡阶段结束以后，和平的劳作将代替战争，从而结束神学与军事时代的传统。因此，在实证主义那里，工业社会是一种社会组织，是建立在科学技术和生产力发展基础之上的现代精神和社会结构。马克思也继承了"工业社会"这一概念，但是他将其定义为"资本主义社会"，着眼于生产模式的内在矛盾以及社会集团之间的矛盾，并预言这种社会必将为一种新型的社会组织所取代。二者都认为经济和技术因素决定人的因素。而托克维尔将工业社会定义为民主社会，着眼于这种社会组织政治方面的特征，指出这种社会既可以是专制

的也可以是自由的，在社会本质和历史现实之间的矛盾中，强调人的因素的决定作用。

自从40年代，阿隆就开始关注工业社会的阶级问题。意大利法西斯主义经常引用帕累托的统治阶级概念，而马克思主义者只谈论社会阶级。在他们看来，在社会上占统治地位的阶级就是统治阶级。但是，一旦布尔什么维克政党夺取了政权，它所代表的不是劳动阶级而是新的统治阶级。当然，与法西斯主义和国家社会主义不同，苏联革命的确推翻了工业和农业中的生产关系，消灭了工厂主并通过农业集体化消灭了地主。然而，这种从马克思主义获得灵感的革命，导致的不是马克思所预言的无产阶级专政，而是帕累托不幸而言中的新统治阶级掌握政权。马克思主义按照自己的理论，把法西斯主义说成假革命，因为它并未推翻生产关系，而"财政权"则允许另一些人通过国家来行使权力。

使阿隆同样感兴趣的是奥地利经济学家柯林·克拉克(Colin Clark)在《经济进步的条件》(*The Conditions of Economic Progress*, 1940)中提出的理论。克拉克认为，以国民生产的增长来对比苏联和资本主义的国民经济是可能的。无论政治体制和意识形态有着怎样的不同，现代经济都包含着许多共同的特征，尤其在增长潜力方面，这些特征就更加明显。苏联以其五年计划和公布出来的国民生产增长率，对西方形成一种挑战。它的目的在于以实践来表明其体制的优越性；由于它的国民生产总值和生产力的提高，似乎必然能够战胜资本主义。

克拉克的法国信徒让·富拉斯蒂埃(Jean Fourastié)提出的发展理论，也为阿隆提供了工业社会的概念。无论在东欧还是西欧，发展是以劳动力从第一产业向第二和第三产业的转移为标志的，原因在于资本的积累和生产力的提高。因此，对阿隆来说，分析苏联和西方类型的现代经济的共同特征似乎是合理的也是必要的：所有这些经济模式都具有历史上前所未有的特征——以不断增长

的生产力为基础的扩张,而在前几个世纪则是发展和衰退(或至少是慢速扩张)的交替。[①] 在《回忆录》中,阿隆仍认为自己的做法是正确的:"把所谓社会主义经济的工业体系,与所谓资本主义经济的工业体系,彼此比较比较,我看也是有道理的。工业社会的概念正是就这部分比较研究的作品,用为指导思想,或用来做出结论的。"[②]

阿隆的这两个思路——马克思-帕累托的"对立"和富拉斯蒂埃的经济发展理论——在巴黎大学所做的三次讲座中汇合起来。这三次讲座相对独立而又相互联系,成为阿隆关于工业社会理论的三部曲。它们分别从三个层面上对苏联和西方社会进行对比分析:经济层面——工业社会学(《工业社会十八讲》);社会层面——对社会分层体系的考察(《阶级斗争》);以及政治层面——对政治体制的研究(《民主与极权》)。由于我们在上一章已经论述了阿隆的政体社会学,在本章中我们就略而不谈,而集中论述阿隆在经济层面和社会层面的分析,以及由此引发的工业社会现代性问题。因此,在第一节中,我们将论述阿隆关于工业社会的总体理论,这主要是进行方法论的探讨;在第二节中,我们将论述阿隆对工业社会经济制度的分析,即对两种经济制度的结构所做的对比以及对其发展趋势的预测;在第三节中,我们将论述阿隆的社会分层理论,即对社会集团之间关系的分析;第四节将探讨由对工业社会的经济和社会问题的分析而引发的深层问题,即工业社会的辩证法。

---

① 参见阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 496 页。

② 同上,第 497 页。

第一节　工业社会总论

在研究具体问题之前,似乎有必要明确研究方法和研究的主题。对工业社会的研究,阿隆诉诸社会学的方法,因此明确社会学既不是实证性的研究,也不是哲学的思辨,而是具有部分普遍性特征的理论研究,是很有必要的。在对孔德、托克维尔和马克思进行综合的基础上,阿隆认为既要考察技术和经济发展因素又要考察社会和人的因素,因此他的研究主题便是:工业社会的后果是什么?这样,对工业社会的研究就不能作单纯的经济学解释,而是把社会现象看作一个相互联系的整体,各种因素相互影响,但并不把某种因素看成唯一决定的因素。因此,对于历史变化,不能在技术进步的意义上来看待经济进步和政治进步,而应该把人的态度考虑进去。

在这一节中,我们就论述阿隆的工业社会总体理论。在第一小节中,我们将论述阿隆对社会学特征的界定;在第二小节中,我们探讨阿隆所确立的研究主题;在第三小节中,我们讨论阿隆所确立的研究工业社会的方法;在第四小节中,我们论述阿隆关于经济进步和政治进步的看法。

一　社会学的特征

阿隆认为社会学应该具有什么样的特征呢?阿隆首先考察了社会学与其他学科的区别。尽管同样以追求真理为目的,但社会学与哲学不同,它要努力成为一门特殊的科学;与经济学不同,它旨在分析和理解社会整体而不仅仅是其中的一部分。这样,社会

学研究的是其他学科不研究的现象——比如家庭、社会分层、政治经济之间的关系以及它们与整个社会之间的关系。与此类似，社会学与心理学也有着不同的主题，因为"社会行为的意义已经超越了心理学家所研究的范围，而由个体创造的整个社会的本质也不同于心理学家所研究的个体的本质。"与历史学家相比，社会学家试图进行综合。他的目的在于挑选出反复出现的现象，以一般类型来解释这些社会现象，最后揭示其中的规律。

社会学的特征就是综合——"对各种社会进行比较，对每一组现象进行分类，以及对更广泛体系内的社会变化进行分类。"这样，社会学有着三个目的：(1)"对社会结构的定义和分析"；(2)"每种结构或所有社会结构各种实际特征的决定性"；(3)"不同社会结构的历史性划分"。但是阿隆提醒人们警惕社会学主义(sociologism)的危险——"试图把所有社会现象，包括宗教现象、道德和知识，都解释为起源于社会"(比如涂尔干的做法)。[1]

在作了上述的比较之后，阿隆认为，社会学总是界于科学的目的和综合的目的之间：

> 有时，科学的目的表现在大量的小规模研究中；而有时，企图进行综合的愿望使社会学融入哲学之中。尽管有这种危险，我也不能把社会学设想为完全局限于琐碎的调查之中。对整个社会的理解，其特征不是也不能来自逐个的研究。而且，如果逐个的研究无关乎普遍问题的话，那么人们最终会接受一种特定的观点。例如，美国的工业关系社会学迫不及待地要达到对工厂或公司中工人的最佳整合。许多美国社会学家一开始就抛弃了有关公司所有制或社会结构的问题。这样，不问这些问题(被称为意识形态或政治的问题)实际上就

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 18 – 20.

是以特定的方式来发问……如果社会学仍要保持自身的话，考察整体的愿望就不能被忽视。如果社会学把精力浪费在琐碎的研究之中的话，它就会变成一种单纯的研究技术。而且，如果它与一种官方意识形态相结合的话，它将沦落到单纯维护现状的水平。①

在此存在着三个问题。第一，社会学与思想家的主观目的是什么关系？或许有些人反对出于政治的考虑来进行综合。阿隆承认像修昔底德和马基雅维利这样的社会学著作家，不是政治的参与者就是旁观者，但是阿隆相信，"只要他们崇尚自己的兴趣"，那么他们就是"以社会学家的优势来对政治感兴趣的"。对于"那些最真诚的经院社会学家们"也是这样，比如涂尔干和马克斯·韦伯都"在广义上对政治具有浓厚的兴趣。"②孟德斯鸠也深深地植根于自己的时代和社会，但他的《波斯人信札》(*Lettres persanes*)则"极具社会学特征，因为孟德斯鸠试图让我们懂得，我们这个社会跟构成我们讽刺主题的社会一样让我们感到惊讶"。在此或许潜藏着社会学态度的本质——"观察我们这个社会存在的各种问题的能力，当然是采取一种超然的态度，以便我们理解它，并把它看成与其他社会一样是让人感到惊讶的。"③

第二，社会学的综合如何对待现象的多样性呢？阿隆认为，社会学意识不能以理解社会现象多样性的能力来定义，因为以此同样可以很容易地定义历史意识。历史学家满足于观察并收集多种多样的社会现象；他就象植物学家把稀有物种收集到自己的标本集中一样。社会学家关注这种多样性，并试图理解它，抓住"它暗

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 21 - 2.

② Ibid., pp. 22.

③ Ibid., pp. 24

藏的逻辑”。比如列维－施特劳斯(*Lévi - Strauss*)在《亲族关系的基本结构》(*The Elementary Structures of Kinship*)中表明,多种多样的亲缘形式和禁忌方式都是在少量基本主题的基础上变化而来的。“这种主题的恒常性及其在各种社会中现象的多样性,正是社会学家试图理解的。”与之相似,历史学家或许把美国和苏联的经济体制看作不同的现象来比较,但社会学家要求得更多,

> 以便发现我们时代所有经济体制的共同特征,并把两种经济类型理解为同一个主题的两个变奏,或者同一属的两个种。因为所有现代经济都在谋求发展。把科学知识运用于劳动组织,这又涉及劳动力在不同部门之间的某种运动。人们可以发现这些不同经济的共同特征,但同时人们也必然发现把它们区别开来的那些特征。
>
> 这种通过比较所作的理解还可以在政治结构上得以实现。最后,作为最后结果或最高希望,我们必然要试图建立全球结构的类型。社会学试图超越对社会因素的分析和定义,来确定社会组织的基本类型,即公共生活的潜在逻辑。[1]

第三,社会学的综合与普遍性是什么关系呢？对此,阿隆又认为,社会总体理论越是试图成为科学的,它越是难以成功。因此,只要社会的经济学解释把自己宣称为许多解释中的一种——“一种对事件的特定解读”,那么它还是可以被接受的。但是一旦它把所有的事情都化约为经济现象,那么它就不再是科学的了,因为它赋予社会现实以它所不具有的简单化结构。这些理论越宣称“是对社会结构的精确、真实和普遍有效的复制”,它越不是这样。[2]

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 25.

② Ibid., pp. 25 - 6.

与马克斯·韦伯的建议相近，阿隆提醒人们，“以其本性来说，社会组织的总体理论是多样性的，而每一种都与观察者的目的相联系”：

> 20年前，在《历史哲学引论》中，我完全接受了这种相对主义哲学。我论证说，在历史著作中，理论先于历史，而理论是哲学的。今天，我则不那么确信，而是以经济学解释的例子来暗示，赋予一种社会现象的观点以普遍有效性将是多么危险，我宁愿使用这样的提法：把所有解释看作相对的也并不是没有危险的。①

阿隆认为，社会现实既不是完全零散的，也不是完全有秩序的；它包含部分的秩序，但并没有明显的普遍类型。在分析社会行为时，社会学家不能任意地为其创造逻辑。比如，在观察一种经济体制时，他揭示潜藏于这种体制之中的经济类型，而不是为其强加上一个类型；这种类型并非是明确的，因而对它可以做出多种多样的解释。社会学家揭示其研究对象中的恒常性，但是他总要在这些恒常性之间做出选择。因此，阿隆拒绝两种极端的态度：第一，对于所有社会来说都存在一种普遍体制；第二，所有的社会学解释都完全是相对的。②

最后，阿隆考察了在事实判断和价值判断、科学和政治之间关系上的经典性问题。至于科学，关键问题是，社会学家应该不顾自己可能怀有的任何情感判断，来努力达到对社会现实的理解。但是努力理解并不意味着拒绝判断，因为如果不形成对艺术或政治现象的判断，对它们的理解最终是不可能的。关键是要明白，科学

---

① Aron, *Dix-huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 26.

② Ibid., pp. 27 – 8.

永远不能表明我们的政治决定必须是什么样的，因为每一种决定都包含着某种代价。一旦一个人犹豫不决是否牺牲某种特定的目标，或者是否让一些人为其他人作出牺牲，那么他就远离了严格的科学王国。正是在这个意义上，韦伯才说在政治决定——包含着远离纯科学因素的行动——和科学本身之间存在着根本的不同的。

对于社会学家来说，真正的危险是，他只看到他想看到的东西，而没有意识到自己的偏见。个人的观点被了解得越清楚，偏见的危险性则越小。因此，学者应该具备两种学术道德——尊重真理和尊重他人。

二　工业社会的研究主题

从怎样的角度来研究，或者说确立什么样的研究主题和出发点，决定着研究工作是否富有成果和独特性。阿隆是在对孔德、托克维尔和马克思三位思想家的分析比较的基础上来确立自己的研究主题的。

在阿隆看来，19 世纪的思想被两个事件支配着——法国革命和工业革命——而社会学理论以它们赋予这两个主要事件的意义为标志。于是，阿隆考察了三个形成鲜明对比的思想家——孔德、托克维尔和马克思——对这些事件的解释。尽管用语有变化，但三人提出的问题至今仍是相关的。孔德的问题是：既然我们在广泛的思想领域使用科学的方法，那么在科学时代如何可能重建信仰的统一性？对于托克维尔来说，问题是：如果所有现代社会都趋向于平等，那么这有可能导致什么样的社会和政治体制？对马克思来说，问题是：既然在生产资料所有者和工人之间存在根本的冲突，从而使阶级斗争成为工业社会的核心，那么在什么样的条件下

重建经济和社会的统一性才是可能的?①

这三位哲学家都受到当时流行的历史哲学的影响，而每一个人都相信自己所发现的历史必然性——信仰的衰落(孔德)，向民主的运动(托克维尔)和阶级斗争(马克思)。托克维尔试图确定，在“这个朝向社会平等的不可抗拒的运动”中，什么是不可避免的，而什么又是可以避免的;马克思试图揭示“决定资本主义体制运动和变化的规律”。②

对于托克维尔来说，要消除社会不平等，不可避免的结果就是国家权力的壮大。在民主社会中，无权无势的人们必然求助于国家来减少他们的痛苦。这样，在民主社会中，国家就不可避免地要壮大，因为它是唯一的权力。于是，他的问题就是:民主社会将采取什么样的政治形式?托克维尔的答案是，它们不是专制的就是自由的。用现代社会学术语来说，这种可变的“民主社会”既不必然导致代议制政体也不必然导致专制政体。

对于托克维尔来说，另一个不可避免的结果就是工业精神必将在民主社会中取得胜利——对物质财富的欲望将取代对军事荣耀或政治权力的渴求。比如，就美国社会而言，物质的不平等将继续存在，而无权无势的人们将坚持不懈地试图减少这种不平等。因此，他从收入分配上看到了民主社会的结构。而且，与马克思不同，托克维尔相信——在阿隆看来这是正确的——“民主社会与工业社会结合在一起，将导致中间阶层的增加。”③在此，又与马克思不同的是，托克维尔“没有把经济危机看作历史发展的主要原因，

① Aron, *Dix-huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 36 – 7.

② Ibid., pp. 37.

③ Ibid., pp. 40.

因为他从未想到要预言灾难"。[①] 他认为工人和企业家之间的敌对是值得同情的，但并不具有根本的意义，它将随着时间的推移有可能减弱。

最后，阿隆考察了托克维尔在战争问题上的观点，这一点常被人忽视，却是非常重要的。"在人类历史上，"阿隆宣布，"战争是主要的现象之一。在广泛的意义上，社会等级是军事等级的反映。社会学家在思考工业社会结构和本质的时候不能不考虑战争的问题。"[②]在这个问题上，托克维尔是很明智的。如果要保持战争机器的随时可用，必然要牺牲一些什么，而在一个以财富为核心原则的社会，人们在和平时期是不愿意作出这种牺牲的，因此在工业社会，发动战争是不大容易的。另一方面，因为战争与民主社会的经济本质相去甚远，所以总是存在这样的危险，即战争一旦发动起来，民主制度是没有能力阻止它们的。托克维尔对这些现象深有所悟。而且，由于那些可服兵役的人构成民主社会的绝大多数，因而在这些社会里，战争和武器就扮演着一种重要的角色。

在比较托克维尔和马克思时，阿隆似乎发现，"在我们这个时代出现而两位思想家都没有足够强调的现象是，普遍富裕程度的提高。"对托克维尔来说，主要事实是等级差别的消失；对于马克思来说则是工人和企业主之间的对立。对阿隆来说，主要事实是生产力的提高——无论是苏联还是西方，总之是在工业社会——这又导致另一个未曾引起托克维尔和马克思足够重视的事实，即人口规模的变化。阿隆认为，"如果我们把生产力看作一个独立变数的话，其结果就会依据人口是否稳定——提高得是慢还是快——

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 41.

② Ibid., pp. 43.

而迥然不同。"①

因此,被阿隆用作出发点的问题就是:

> 如果我们把这一点看作当今社会(无论是西方还是苏联)的主要事实,即科学正在被应用于工业,这又导致生产力的提高以及社会和人均所占资源的增长,那么这将对社会秩序造成什么样的后果呢?②

也就是说,工业社会的发展将造成什么样的不平等呢?这种发展到底是像托克维尔所相信的那样加强了中产阶级的力量,还是像马克思所说的那样加剧了阶级斗争呢?

在此提出的问题使人一开始就把资本主义和社会主义看作同一属——工业社会——的两个种。"我对亚洲的访问"③,阿隆曾说,"使我相信,我们这个时代的主要概念就是工业社会的概念。从亚洲看来,欧洲并非由两个根本不同的世界——苏联世界和西方世界——组成。它只有一个事实:工业文明。"④

从最终的意义上来讲,工业社会决定性的事实就是社会的分层。"复杂社会里最大的障碍就是明显的不平等。"但是,社会分层的问题"既是哲学问题也是社会学问题。政治的哲学问题就是社会的哲学问题,就是关于集体成员可以接受的那种真正秩序的哲学问题"。从苏联和西方社会共同归属的这个"工业社会"概念

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 48 - 9.

② Ibid., pp. 49.

③ 阿隆在 1953 年底访问了印度和远东。

④ Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 50.

出发，阿隆的目的在于分析工业社会的基本特征和这个社会各种类型之间的不同。然后，从工业社会的特征出发，他试图发现在多大程度上可以确定不平等现象到底是有可能减少还是有可能加强，社会分层的可能形式是什么，以及"工业社会的发展在什么样的程度上，将有助于或阻碍新型社会的形成。"①

因此，阿隆并没有像托克维尔那样提问："消除地位不平等的社会后果是什么？"，而是这样提问："工业社会有可能造成什么样的经济和社会的不平等？"同时，与马克思不同，阿隆的问题不是"资本主义体制的社会后果是什么？"，而是"从总体上来讲，工业社会的社会后果是什么？"②

三　工业社会的研究方法

阿隆在分析对历史的经济学解释方法的基础上，确立了自己的工业社会研究方法。对历史进行经济学的解释，是马克思在《政治经济学批判导言》的前言中提出的。正如阿隆所说，这种观点认为，"在任何特定的阶段，生产力必然与上层建筑的某种状况相适应。"阿隆指出与之相关的五种困难。③

首先，马克思以"生产力"(forces of production)既指技术发展的特定水平，也指社会劳动的某种组织。如果要从生产力的概念出发，宣称一定阶段的生产力必然与一定阶段的生产关系相适应，就必须证明，技术的发展蕴含着阶级之间关系的某种类型或合法财产体系的某种类型。但是在阿隆看来，事实证明"在生产力、生

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 50 - 1.

② Ibid., pp. 53.

③ Ibid., pp. 57. 参见马克思《政治经济学批判序言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社 1972 年 5 月第一版，第 82 - 83 页。

产关系和上层建筑之间的这种严格的对应关系是不存在的。”①

比如，无论土地是私有还是集体所有，农业生产的技术组织或许是完全一样的；也或许是“生产组织中各种不同的合法关系与相同的生产力阶段相适应”。至于现代工业生产的情况，从私有的雪铁龙公司和国有的雷诺公司相比来看，“无论是私有还是集体所有，生产组织上并不存在实质性的差别”。与之相似，还可以证明，“在每一个划分为生产资料所有者和工人两大社会阶级的社会里，人们不一定会发现相同类型的政治体制”②。换言之，

> 人们不能从教条式的断言出发，认为生产力决定生产关系，或者说生产关系决定上层建筑。真正的问题是这样的：在特定的科学技术状况下，或在特定的生产力状况下，所出现的生产关系在什么样的程度上来变化？③

第二个困难是“生产力”概念的模糊性。它指的“既是科学知识应用于生产技术，又是生产的某种社会的甚至政治的组织”。也就是说，这些被假设为社会基础的生产力包含着一部分所谓的上层建筑。这样，下层建筑（substructure）和上层建筑（superstructure）之间的区别就是模糊的和难以把握的。在阿隆看来，整个社会现实似乎处于同一个层面上：

> 并不是物质现实在一边而意识形态现实在另一边。被说成社会基础的经济组织已经包含了一定的科学知识，还常常包含着预言世界的某种方式。因此，所有人类活动都被认为

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 57 – 8.

② Ibid., pp. 58.

③ Ibid., pp. 58 – 9.

是有意义的,不能把物质基础与意识形态对立起来。[①]

第三,生产关系(relations of production)的概念也是模棱两可的。它包含着生产组织,而生产组织又是科学和技术的直接结果。生产关系还包含着个人与财产之间的关系——财产法。但是,正如阿隆早已指出的那样,在生产的技术组织和财产关系之间或许存在一种断裂(不连续性)。而且,"生产关系"可以包含阶级集团之间的关系,但这种联系的本质是不清晰的,而几乎完全可以用于社会整体。[②]

第四个困难是关于经济或社会类型的。马克思认为把社会类型区分为:古代社会,以奴隶制为标志;封建社会,以农奴制为标志;资产阶级社会,以雇用劳动为标志。对此,阿隆认为,"以劳动者的地位来定义经济是可以的,但并非唯一的定义,而且至少从一开始并没有证据可以说明,古代经济、封建经济和资产阶级经济的所有特征可以从这个主要特征演绎出来。"[③]

最后一个问题涉及所谓的"资本主义的自行消亡":私有制和竞争在某个点上将成为生产力发展的障碍而注定要使资本主义让位于社会主义吗?阿隆在此并没有提供一个成熟的答案,在以后的《社会学主要思潮》中对此做了进一步的论述:

……《资本论》中没有任何结论性的说明,既没有提到资本主义在什么时候停转,也没有提到资本主义在某个特定时

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp.59.

② 以上关于生产力和生产关系的分析还可参见阿隆《社会学主要思潮》,葛志强等译,上海译文出版社1988年版,第194-195页。

③ Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp.60.

> 刻应该停止运转。为了在经济上说明资本主义的自行消亡，经济学家应当这么说：当利润率低于某一水平时，资本主义就不能运转，或者说：当收入从某个时候以某种方式分配时，资本主义制度就不可能吸收自己的生产了。但事实上，这两种说明在《资本论》中一个也没有。马克思在《资本论》中曾经提出许多理由试图使人相信资本主义制度运转越来越困难，但他没有在经济上证明资本主义将由于其内在的矛盾而消亡，因而人们不得不在这个过程结束时像在开始时那样加进资本主义经济外部的即政治的因素。[①]

因此，阿隆的结论是对马克思经济决定论的直接否定：

> 我们不能从教条式地解释下层建筑和上层建筑之间或生产组织和整个社会结构之间的关系出发。我们不能承认这一点是显然的，即每一个社会被经济类型所定义，而每一个经济类型又被人们之间的劳动关系所定义。我们只承认，在每一个方向上都存在因果关系，并且无论从哪一个因素出发，人们都可以发现相互依赖的现象之间的关系。[②]

另一方面，孟德斯鸠或许给了阿隆方法论上的灵感。在布伦什维格看来，孟德斯鸠不仅是社会学的先驱，"尤其是一个社会学家"。在《论法的精神》(*L' Esprit des lois*)中，孟德斯鸠采取了介于阿隆所谓的"综合社会学"(synthetic sociology)和"分析社会学"

① 阿隆《社会学主要思潮》，葛志强等译，上海译文出版社1988年版，第202-203页。

② Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 61.

(analytic sociology)之间的立场。前者像马克思主义理论那样强调一种首要因素;后者揭示"孤立现象之间存在或远或近的因果关系,但并不宣称达到了一种完全的解释。"[①]孟德斯鸠对政府形式的分析——共和制的、君主制的和专制的——就介于这两种社会学之间。他的政府形式接近韦伯的理想类型(用现代术语来说,孟德斯鸠的分析是一种解释性分析)。他对政府形式的分析为人们提供了"一种可理解性的总体或总体内有意义的关系两个概念"。阿隆相信,"分析一个社会而不参考有意义的总体,或者说不参考政治或经济秩序中由相互联系的人类行为构成的体系,是不可能的"。[②]

在阿隆看来,孟德斯鸠的社会学具有许多重要的特征。它暗示着各种各样的社会现实因素——气候、人口、信仰、道德、行为方式和制度——之间的关联性,并以此形成一个整体。对孔德和涂尔干来说,这是孟德斯鸠的主要观点。但是阿隆认为,"还应归功于他的是,他并没有提出有一个因素使之统御着所有其他因素。每一个社会都由许多独立的因素构成,没有任何一个因素可以决定其他因素"。孟德斯鸠认识到,每一个社会类型都具有一种可理解的结构,他以政治体制而不是经济体制来定义这种结构(这种做法或许是正确的,也或许是错误的——不过这是另外一个问题)。对孟德斯鸠来说,对政治优先性的强调更多地是出于人类学而不是因果性的考虑:因为他认为人在本质上是政治动物,政治活动——人类统治自己的方式——是基本的现象。

阿隆指出,"用这种方法来分析可理解的结构,有可能把它们

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 61 - 2.

② Ibid., pp. 67.

与现实相混淆。"[①]但是不可否认的是,阿隆继承了孟德斯鸠的方法,将社会现象看成一个错综复杂的整体,其中各种因素相互作用,但并不存在一个决定性的因素(如在马克思那里的经济因素),把所有其他特征都看作从它演绎出来的,而是在具体问题上作具体的分析,以便发现其中起主导作用或处于领先地位的因素。正如在历史发展上不存在一种确定不移的总体趋势一样,在社会的静态结构上,也不存在一个单一的决定因素。"具体问题具体分析"的方法论原则,在阿隆那里可能贯彻得更为彻底。

四　社会进步的概念

既然社会现象中不存在单一的决定因素,因此在社会总体发展问题上,就不能只考虑物的因素,还要把人的因素考虑进去。所谓社会进步就不能是科学技术意义上的进步。阿隆从比较孟德斯鸠和涂尔干来展开自己的讨论。涂尔干批评孟德斯鸠忽视了进步的概念。阿隆认为,人们可以在科学和技术的意义上谈论进步:即使科学和技术的进步"在不同的历史时期有着不同的发展速度",它们也是作为知识条件的结果而进步的。既然经济和政治与科学领域有着密切的关系,那么人们是否可以在科学的意义上谈论经济和政治的进步呢?经济进步不能用客观的标准来定义,比如不能用人均占有社会资源的增长来定义,因为这并不必然导致生活条件的提高,或导致更加平等的产品分配。而且,价值是变化的。比如,今天许多人都相信技术文明是可恶的,而且值得注意的是,"这种拒绝态度在已受益于技术进步的那些社会,比在还没有经历技术进步的那些社会,更经常被碰到;与之相似,在生活富足的那些社会阶级中间,比在另一阵营的那些阶级中间,这种拒绝态度更

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 69.

为突出”。[1] 对于这种拒绝态度阿隆未置可否，他只是以此来说明，不能在技术进步的意义上来谈论经济的进步。

那么，政治进步又如何呢？阿隆以下面这段著名的文字开始他的分析：

> 对于政治生活来说，所有的体制似乎都只是提供了不完善的解决方案，因此政治生活的根本悖论就是，人们总是希望把各种任务以及权力和地位的不平等，同人们对社会的普遍参与调和起来……所有社会都试图把等级和平等、权力的等级和人类命运的平等协调起来。
>
> 人类社会以两种方式试图解决这个矛盾。第一种就是将社会不平等加以神化，把每个人都置于先定的类别之中，并使他们相信既定地位根本就是不平等的；这种方式的极端形式就是种姓制度。另一种解决方案在于肯定民主社会中人们的政治平等，并尽最大可能实现社会和经济的平等。
>
> 这两种解决方案都是不完善的。等级制的解决方案把那些地位卑下的人们排除于人类等级之外。民主制的解决方案包含着永恒的伪善，因为从来没有哪个社会能够做到把工作、收入或地位平等化。平等体制不可避免地只是一种形式的体制，每一个掌权的政体都将其奉若神明，同时却掩盖了事实的不平等。[2]

每一个民主社会都必然是伪善的，但任何体制都没有垄断这种伪善，为了理解“我们这个时代具体的可能性”，有必要“考察每

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 85.

② Ibid., pp. 86 - 7.

一个体制把这些可恶而又不可缺少的程序推及多远”。①

但是,阿隆又特别指出两个更深层的矛盾。第一个就是“要求政府既保持明智态度又按照被统治者的愿望来行动”。从没有任何政体发现过一种确定的方案来解决明智政府和被同意的政府之间的矛盾;所有现行体制都是对这两种原则在可能范围内的妥协。第二,在集体权力和社会正义之间也存在着矛盾。阿隆认为,国家的权力依赖于它的军事组织,而历史证明后者常常与人们关于公正社会的概念相冲突。要确定地协调一种既平等又能保证共同体生存的秩序是不可能的。“没有任何社会能够生存下去,除非它拥有最低限度的权力。权力和正义或许是相互矛盾的要求。”②于是,阿隆下结论说:

> 在考察政治进步的时候,人们既不能相信像科学或技术那样的单线进步,也不能相信像艺术那样的单纯多元性。这种进步表现出一定的秩序,它是可理解的但又是辩证的。所有社会都永远存在一定的难题,而每一个社会都为这些难题提供了一个答案;人性从本质上来说是不知足的,人们感到现行解决方案的不完善,而报之以改革、反抗或革命,直到发现这个难题的另一个解决方案为止;而这个方案或许也恰恰是不完善的,但它在一个或另一方面将表现出进步来。彻底解决的可能性是不能被排除的,至少在学术假设上是这样。我们可以设想所有这些假设或许是可以协调的,但是我们也应该懂得,事实上至今还只有一些不完善的协调。③

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 87 - 8.

② Ibid., pp. 87 - 90.

③ Ibid., pp. 90 - 1.

最后，阿隆把这个问题置于世界框架之内，上升到“全球社会”的层面上。他比较了两种对立的历史概念：历史发展的单一表现（马克思主义对此阐释得最为清楚）和多元主义观点（比如，斯宾格勒和托因比就坚持这种观点）。历史概念是单一的还是多元的，依赖于对首要因素的选择（马克思选择经济活动为首要因素，而托因比则选择了信仰），而这种选择是哲学上的选择。也就是说，这种对逻辑前提的选择是没有事实根据的。

阿隆自己所关心的则是这样一个社会学的问题，即具有同样技术设施的各种社会之间到底有多大差别。从工业社会和经济秩序出发，阿隆试图考察“在多大的程度上，一种特定的经济和技术条件，可以产生一种特定的社会类型，是平等的社会还是不平等而具有等级的社会”？从“那个赋予现代社会以统一性的主要事实”（即生产资料的发展）出发，他试图考察由此产生的各种经济组织的类型，最后考察人类的社会生活在多大程度上受技术和经济组织的决定。[①]

第二节　工业社会的经济制度

在作了总的方法论性的论述以后，阿隆开始讨论工业社会及其发展的具体问题。当然，首先得弄明白什么是工业社会。按照阿隆的理解，工业社会是“这样一种社会，在其中，大工业……成为生产的特有形式。”[②]工业经济主要有以下特征：

（1）企业与家庭的分离（尽管并不总是这样）。

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 93.

② Ibid. , pp. 9

(2) 劳动的技术分工。

(3)资本的积累(这并非只是资本主义社会所特有的特征,而是所有工业社会具有的特征)。

(4) 合理(rational)的经济核算。

(5)劳动在劳动场所的集中。

所有这五个特征都可以在苏联经济和资本主义经济当中找到。正如我们一再强调的那样,阿隆不是把苏联社会和资本主义社会看成是截然对立的两种社会,而看成是同一个工业社会阶段的两个不同的版本。这样,对于工业社会的定义,也就不同于马克思以经济制度为根本特征的方式,也不同于托克维尔以政治制度来下定义的方法,而是指出工业社会的最基本方面:科技发展给现代生产带来的影响。这样就可以达到最大程度的涵盖性。正如他在《回忆录》中所说:"与过去相比,关于我们知道的一切复杂的社会,我仍然相信圣西门派看对了。而马克思却歪曲了他们的哲理,把资本(或资本主义)代替了工业论,而今天的所谓工业后社会,应该解释为科学用于生产的独特阶段,而且,再放宽一点来说,科学用于人类生活本身的独特阶段。"①

工业社会的这些变种之间主要存在两个不同:(1)生产资料的所有制——在资本主义经济中,生产资料属于私人所有而不是国家所有,在苏联经济中则相反;(2)调控方法——在一种体制下,资源的分配是由计划权威集中决定的,而在另一种体制下则是由市场中的个人决定的;或者说,供需之间的平衡是由计划还是由市场中的博弈实现的。从苏联和西方社会共同归属的这个"工业社会"概念出发,阿隆试图分析工业社会的基本特征和这个社会各种类型之间的不同,从而揭示在多大程度上,工业社会的经济制度是可能的。在第一小节中,我们论述阿隆对资本主义两种类型的

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 511 页。

分析;在第二小节中,我们论述阿隆对工业社会发展趋势的预测。

一 工业社会的两种类型

在阿隆看来,资本主义的主要特征是:

(1) 生产资料私人所有。

(2) 经济调节是分散进行的:也就是说,生产和消费之间的平衡不是一劳永逸地由计划来建立的,而是在市场中一点点地通过实践建立的。

(3) 雇主和雇员之间相互分离,后者只拥有劳动力,前者拥有生产资料。这就是工薪阶级的起源。

(4) 利润动机占统治地位。

(5) 既然资源的分配不是由计划决定的,那么供需关系就引起市场的每一部分甚至整个经济的价格波动。

阿隆指出,事实上从没有哪个资本主义社会是完全意义上的资本主义社会。比如,在现代法国,一部分工业就是公共所有的。在资本主义体制下,也并不是所有的经济都受利润欲望的驱动。他只试图挑出那些基本的特征来构建韦伯意义上的理想类型。[①]

资本主义是否具有它的合理性? 为此,阿隆考察了对资本主义的四种批评。第一种批评就是马克思的剩余价值理论所说的“资本主义包含着对工人的剥削”。对此,阿隆认为:

> 我们必须承认在这个观点中有着某种真理性。工人从工资中获得的价值,以及工人阶级作为一个整体所获得的价值,少于它所创造的价值。但是,在一个我们定义为进步的社会,

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 111 - 112.

在一个被假设为不能消费掉自己一年中生产的所有价值的社会，事情只能是这个样子的。在完全计划经济中，也存在剩余价值；也就是说，工人所创造的一部分价值没有以工资的形式回到他们的手中，而是归整个社会所有了。[①]

无论在资本主义经济还是在苏联经济中，都存在准备用来投资的剩余价值。在前者中，剩余价值被重新投资，这在一定程度上是个体行为的结果；而在后者中，投资的决定则是由计划权威作出的。阿隆承认，如果资本家获得了大量的利润，并用它们来供自己奢侈，那么资本主义体制的确是"可恶的"。但是，如果归资本家所有的剩余价值大部分被用来投资，那么还要说这些收入被资本家个人获得了，就不再是唯物主义的观点了。所以，这里的关键是：第一要揭示被特权阶级所消费的剩余价值的比例；然后要确定私有制和集体所有制相比之下各自的效率如何；最后要确定投资的计划性分配到底比通过资本市场而进行的投资分配是好还是坏。[②]

在现代资本主义经济中，比如在美国的经济中，有多少剩余价值归资本家所有了？根据1953年私有企业全部费用的分配数字来看，76.9%进入工资；12.4%进入国家税收；5.2%直接进入投资；5.5%留在股东手里。[③] 这样，"在发达资本主义社会，与工资、税收和投资的总额相比，分配给股东的利润所占比例是相当低的。"而且，在决定收入水平方面，生产和组织的质量和效率所起的作用"远远大于"利润的数

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 114.

② Ibid., pp. 115.

③ 阿隆并没有给出数字的来源. 在1967年的英译本中，他使用了1965年的最新数字。那年私有企业的全部利润是731亿美元；税收占去了295亿美元。在剩余的436亿美元中，180亿作为红利被分配掉了。参见1967年英译本第84页。

量。"出于道德的原因,红利的分配或许会受到批评,因为它们可以带来大量的个人收入。但是它们并不直接决定工资的水平。"①

对资本主义的第二种批评是关于利润动机的,即资本主义是不道德的,因为它建立在追求利润的基础上。首先,阿隆反问:利润在多大程度上成为个人的驱动力?资本主义社会的确意味着个人试图增加自己的金钱收入。在地位和收入之间常常存在一种对应关系,但是情况并不总是这样,法国高级公务员的情况可以说明这一点。另外,超出一定的收入水平以后,利润动机就不再重要了。比如,私营企业的管理者宁愿到政府部门拿低得多的工资,这一现象就可以说明这一点。其次,在资本主义企业中,利润到底能在多大程度上实现经济功能?"在资本主义工业社会中,一个企业的账簿中必须记录有年终收入超出费用的数额。在这个意义上,它必须赢利。但这个事实并非为资本主义所特有,在任何一个经济体制中,企业都必须在账簿上显示年终赢余。"最后,"在苏联模式的计划经济中,追求最多收入的愿望并不比资本主义经济弱多少。"区别只是程度上的而不是类别上的。而且,利润动机——"为金钱收入所激励"——并非完全是值得追求的:"现代社会在某种意义上来说是不道德的,因为伦理学教授教导我们说,无视利益的引诱是道德的特征,利润动机则是任何现代工业体制赖以运行的基础。"②

对资本主义的第三种批评是,它导致了收入的极端不平等。阿隆承认,任何体制只要让生产资料掌握在私人手里,并接受个人之间以追求利润的最大化为目的的竞争,就"必然包含着巨大的不平等,先是资本的不平等,然后是收入的不平等"。尽管可以通过

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 116 - 7.

② Ibid., pp. 121 - 3.

遗产税或死亡税来减少资本的不平等，但这种不平等也仍然是存在的。但是，阿隆指出，从法国和英国的数字来看，“资本收入在整个国民收入中所占的比例并没有那么大，因此对这些收入的重新分配本身并不能明显地增加工资的总体水平”。至于报酬的不平等，“在计划经济中也存在——正如在资本主义经济中一样。所不同的只是：在计划经济中，人们可以设想尽可能彻底地消除工资的不平等……但这种抽象的可能性……当然不是现实的。”因此，可比较的不是“一种体制在理论上可以消除不平等而另一种体制不可避免地存在不平等”，而是“在各种不同的体制中不平等的真实程度到底是多大”。同时，苏联的经验也并不必然代表所有计划经济。[①] 有人必然还会这样说：

> 在资本主义社会中，财富的不平等产生的某些结果是应该受到大加挞伐的。第一，大量财富的存在使得一小部分人过着不劳而获的生活……第二，这种促使财富大量积累的体制同时也导致财富的转移；因此，从根源上消除不平等比解决作为结果的收入不平等似乎更明智。

不过，普鲁东(Pierre Joseph Proudhon)的说法也可能是对的，即“越是消除私有制，个人越是受到国家的支配”。[②]

于是，阿隆下结论说，

> 仅仅把不平等判定为好的或坏的，并不能最终解决这个问题。在所有复杂的社会里，为了刺激生产，一定程度的不平

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 124.

② Ibid., pp. 126 - 7.

等显然是不可避免的和不可或缺的。一定的不平等或许是文化的必要条件，以便保证少数人能够投身于更高级的活动（精神活动），但是对于那些不能享受这种空闲的人来说，这也绝非是残酷的。最后，如果这种不平等是财富占有的不平等，那么或许可以把它看作个人对共同体关系中最低限度独立性的保证。

对资本主义的第四个批评是关于"资本主义无政府状态"的——由于资本主义是无政府的和非计划的，因而它就不能以精确的方式来分配资源和收入，这样，经济危机的威胁就永远存在。对此，阿隆的回答是，任何经济体制的效率都永远是不完善的，即使在计划经济中，生产工具"有时也派不上用场"。关键是要确定：多大程度的失业才是可容忍的？"如果资本主义包含着基本程度的长期失业，那么它显然应该受到诅咒。"但是，除了在危机时期以外，法国、英国和美国的失业率还不到3%。在这种情况下，失业率将不再是决定因素。"真正的问题就变成经济危机的问题。"①

生产过剩的危机是市场经济的基本方面吗？如果总供给和总需求的不平衡经常发生并且持续得时间很长，那么这种体制就应该受到指责。如果经济危机随着资本主义的发展而恶化，这种制度同样也应该受到指责。"1929—1933 年的大危机使得经济学家们感到悲观；自从 1945 年以后几乎持续的繁荣，又使他们感到乐观。我们必须（至少暂时地）得出这样的结论，即还没有证据证

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 128 – 30.

明，内在于市场经济结构中的不稳定是体制本身命中注定的。"[①]

在此又一次涉及了学术的方法论问题："我们不能抽象地赞扬或指责一种经济体制。我应该做的就是考察那些指责资本主义的激烈论调，并指出它们的局限性。"同样，"设想一种建立在竞争基础之上的完善体制也是没有道理的，因为竞争从来不是以纯粹的状态存在的……因此，第一个方法论原则就是对那种以理想类型来代替现实体制的做法加以警惕。无论是构造极不公正的资本主义的理想类型，还是构造完善的资本主义的理想类型，都是轻而易举的。"[②]

社会主义是否具有它的合理性？为此，阿隆考察了对计划经济的两种批评。第一种批评是：集中计划与政治民主是不相容的，因为完全计划会导致政治统治者拥有绝对权力。阿隆反问，能否既要坚持国有资源的权威性分配，同时又允许几个政党为争夺统治权而斗争呢？

> 如果计划是为了促进工业主义，那么要将政党竞争和计划结合起来无疑是困难的。另一方面，如果人们从生产力的高度和普遍富裕的高度来看待计划经济，如果矛盾是关于分配10%的财富给各个集团的问题，那么同时存在计划经济和几个政党为行使权力而斗争并非是不可设想的……我没有说已经解决了这个问题，只不过想在判断计划经济如何如何或资本主义经济如何如何的时候求助于审慎的态度。所有体制都是为解决尚未发现或永远也不能发现确定答案的问题时所

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 130 - 1.

② Ibid., pp. 131 - 2.

作的不完善尝试。[①]

对计划经济的第二种批评是——以自由主义经济学家米赛斯(Ludwig Mises)和哈耶克为代表——在计划经济中不可能依赖于经济核算。但是阿隆从“初步的分析”中得出结论说,经营计划经济“既不是轻而易举的,也不是不可能的”。“事实上,苏联的体制运行了;它进行生产了,而且正在迅速地扩大自己的生产。为此或许要付出高昂的代价,但是苏联的经验至少可以证明,一个把市场机制几乎缩减为零的体制并不是瘫痪的。”

在阿隆看来,资本主义经济赖以与苏联经济区别开来的主要特征就是:

(1) 它们“在财产类型上展示出巨大的多样性,尤其是在商业和农业上保持了家庭所有制”。[②]

(2)它们“并不把民族经济和世界经济严格区分开来,而是遵守对外贸易的要求”。

(3)“从长远看来,资源分配主要受消费者的影响”。[③]

(4)“工会不受国家的领导和操纵”。[④]

苏联经济体制的主要特征(这当然不是计划经济的典型,而只是特定时期的特定经济)是:

(1)在所有部门中,坚持大生产的集体所有制。当然,在农业中还存在一定的局限性。

(2)直到第二次世界大战前都坚持与世界市场的隔绝,至今

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 134 -6.

② Ibid., pp. 149 -50.

③ Ibid., pp. 151.

④ Ibid., pp. 153.

仍在某种程度上保持这种特征。自从1945年以后，开拓了第二市场，以此与资本主义市场相抗衡，但国际贸易大部分也是依靠计划来运行的。在此就存在剥削的机会，（而资本主义则不然），正如南斯拉夫所抱怨的那样，苏联对它进行了商业剥削。

（3）直到最近，整个社会的目的无论如何都受统治者的领导；个人的偏好而不是市场，对集体资源或消费品的分配产生着实际的影响。消除消费者的选择在理论上并非计划经济的必然特征。近年来，苏联消费者的确已经能够比较自由地进行选择了。

（4）苏联经济体制在实践上是与政治上的极权主义相联系的：

> 这种与西方经济体制相似而又有所不同的经济体制，是与特定的政治体制相联系的。虽然不能肯定说这种政治体制必然与这种经济体制相联系，但事实的确如此。政治体制是一党制，国家操纵着工会并从政治上完全操纵着国家命脉。国家还垄断着新闻出版、宣传和广告。每一个人都必须遵守党的路线，并存在着官方的政治和经济学说，这种学说在理论上是严格坚持原则的，而在实践上又是可变动的。因此，在把西方和苏联的经济体制相比较时，不能只问两者之中哪一个在经济上更有效率，而且还要问，我所描述的经济体制在多大程度上意味着通常所谓的极权主义的政治特征。①

这样，在进步和工业社会类型问题上，阿隆表达了他的“或然论”：“我不相信无止境的经济进步的必然性，也不相信灾难的必然性，无论它是有益的还是灾难性的。我是乐观主义者但又坚持保守态度。”在他看来，技术进步在两种经济体制下都可以进行，但

---

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 161 - 2.

这种进步至少依赖于两个条件:人口增长和资源增长的关系以及生产资料的增长和毁坏之间的关系。“在增长生产资料的同时不可能不增长人类相互残杀的能力;很难确切地预测人们将使用他们正在积累的什么工具。”①

在阿隆看来,进步基本上依赖于“经济主体的态度”,尤其是在关于科学技术、经济核算以及对进步、改革和变化的愿望问题上——当然,现代经济理性的这三个方面并非联系在一起或处于同一程度上。在抽象的层面上,有三种条件有利于这些态度的发展:制度框架——必须存在“相对合理化和可预测性的管理和司法体系”;激励机制——必须把工作和奖励联系起来;可利用的资本以及一定的人口增长比例。然而,阿隆指出,如果这种分析是正确的话,那么从有利于进步的角度对两种政治体制进行对比则是不可能的,因为政治体制通常是以法律和经济特征来定义的而不是直接与进步问题相联系的。阿隆不相信进步是“绝对的善”,并且“在不同的政体和经济进步之间并不存在简单的关系”。

如果这种抽象的议论是没有结论的,那么有必要试用“实验的方法”——历史地和对比性地考察在实行不同经济体制的国家之中到底发生了什么。即使如此,结论也永远不是确定的,因为有三方面的困难:(1)工业社会创建方面的不同(如美国在 1880 年和 1910 年之间的不同)及相似性(如苏联从 1928 年到 1952 年之间的情况);(2)在不同社会中物质资源之间的不同;(3)人口的变化——比如,美国经济在 1880 年到 1910 年间“受惠于劳动力的不断流入和资本的持续输入——这两个因素在苏联就不存在”。由于这些困难,人们就永远无法达到“确定的、普遍有效的结论……民族特点和每一个经济阶段特有的特征使得任何一种关于进步的普遍理论都存在局限性。”

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 174.

把这些附属条件考虑进去之后,阿隆试图考察

> 在多大程度上,进步的不同模式导致不同类型的工业文明,或者通过不同的途径,各种不同的工业社会却导致相同的结果。我几乎无需强调这种研究的危险性;在苏联和西方社会之间根本的相似和不同问题上,经济学家们和社会学家们都没有确定的学说。因此,这是一种比较新颖的研究,在这种研究过程中有着大量的困难和不确定性。

通过考察分析,阿隆得出这样的结论,即苏联和西方在两个方面相似,而又有着三个方面的不同特征。

二者的相似性是:第一,在这两种体制之下,都存在劳动力从农业向城镇和工业的转移,以及国民生产总值和人均创造价值的提高。第二,当决定进行巨额投资时,在两种体制下都要限制消费以增加储蓄的百分率。

> 这些共同特征非常明显。如果许多计划制订者相信计划经济或社会主义没有眼泪就没有进步、富足和平等的话,这些特征几乎就不值得一提。如果自由主义者相信在计划经济条件下没有进步可言的话,那他们就错了。如果计划制订者们相信计划可以减少拖延,并以神奇的速度达到资本主义以缓慢的速度才实现的目标,那他们同样也错了。为建立一个强大的工业文化,眼泪是必要的。如果在生产力方面获得的结果,不能论证计划体制比自由体制优越的话,那么同样也不能以确定的方式证明相反的结论。①

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 230 - 1.

两种增长模式之间存在三个方面的不同：

(1)苏联的进步是在其人口增长速度低于19世纪英国和北美的时期发生的。工业增长是“人口从农村向城镇极其残酷地转移的结果”。而在西方国家的历史上并不存在“对等的现象”。

(2)在生产增长和生产力增长的关系上，统计数字显示，重工业在苏联的工业生产中比在西方的生产中起着更重要的作用。尽管苏联的生产力增长是可赞誉的，但是“与西方同时期生产力的增长率相比也没有多大的不同”。

(3)在苏联的工业增长中，剩余劳动力通过土地集体化被工业迅速吸收。①

由此看来，阿隆并不简单地否定哪一个经济制度，而是认为工业社会的两种类型具有工业社会的共同特征，就二者的不同方面而言，两种类型都有着各自的合理性，但又都是不完善的。要预言一种经济制度是否能够长期维持下去，必须具体地分析它的运行状况。

二　工业社会的发展趋势

工业社会的这两种类型是否最终会走到一起？阿隆再次强调必须极为慎重地使用对比数字，并下结论说，“如果苏联工业增长能够持续下去的话，那么计划制订者们将继续提高生活水平，同时继续把大量的资源投入重工业”。但是，阿隆并没有将二者的相似性推向极端，从而走向趋同论。在《雷蒙·阿隆回忆录》中他还一

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 231 – 3.

再强调："比较苏联的体制与西方型的体制，并不意味着二者殊途同归。这个词集中称呼一门理论，而这门理论是走过红运的。尽管传说纷纭，我却从未赞成这么一种说法。十八课书（即《工业社会十八讲》——引者注）中某些段落可以引起误会。例如，苏联的计划经济将来有可能多利用一些市场机制；西方经济中，由国家转手的收入已经占总收入的一大部分；国有生产工具的部门，可能在西方经济中逐渐扩大。这意味着，经济中的某些矛盾，有可能减弱。我并没有用这种结构的演变，推断出大概会殊途同归，或者必然殊途同归。十八课书还不如接着出版的两本书，我从中一再肯定，这种经济上可能的接近靠拢，（其实至今并未实现）几乎缩小不了多少两种本质不同社会类型相互之间的差距。"[①]然而，阿隆对这种趋同假设又提出两个附加条件：苏联农业必须进步，生产力必须继续提高。在此存在一个悖论：因为苏联存在大量的激励机制，所以苏联的资本甚至比 19 世纪的资本主义积累得还要快。[②]

在资本主义自我毁灭的问题上存在三种"严格的经济学"理论：第一种理论认为，对消费品的需求不足（A）或收入分配不平等（B），将导致资本主义的瘫痪。阿隆认为，判断（A）不堪事实的反证：不能简单地说生产就的确超过了消费。判断（B）要成立，必须证明，随着资本主义的发展，马克思的预言——财富在一方积累而贫困在另一方积累——已经变成事实，并且"不断增长的收入不平等最终使得消费者不能吸收大量的商品"。或者说，要使判断（B）成立，人们必须建立相对贫困化的理论，来证明"工人所占国民收入的比例在持续地下降"。这种假设是很难加以讨论的，困难就在

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 507－508 页。

② Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 249 - 51.

于“经济学家们还没有关于分配的普遍理论，即使是抽象的理论也还没有”：①

> ……很难抽象地确定整个国民收入是如何分配的，或者收入在每一个特定部门是如何分配的，在农业中如何在土地所有者和农民之间进行分配，在工业中如何在企业家和挣工资的人之间进行分配，或者如何在小企业和大企业之间进行分配。分配现象由许多因素决定，也许不可能从中分离出严格的经济学因素。从社会学角度来看，或许可以说，国民收入在各个社会集团之间的分配是一个权力关系的问题，而非严格的经济学问题。在某些阶段，一个集团收入的增长是以牺牲另一个集团收入的增长为代价的。不大可能存在发展的总线索。人们可以发现发展的某些趋势——如转入农业中的那部分收入减少了，增长的部分被第三产业吸收了——但是所有这些现象都不能说明大规模贫困化就一定会导致资本主义的自我毁灭。②

从经验层面上来看，关于相对贫困化的统计学证据也可以说明这一点。在那些非马克思主义的经济学家们中间，不太乐观的（如熊彼特）解释认为，国民收入在工资和利润之间的分配保持不变。较为乐观的（如柯林·克拉克）的观点认为，流入工资中的那部分呈上升趋势。在阿隆看来，只要证明了前者就足以证明“消费需求不足趋于严重而导致自我毁灭这一假设是失败的”。③

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 261.

② Ibid., p. 263.

③ Ibid., pp. 264.

关于资本主义自我毁灭的第二个理论着眼于投资的不足。这种理论认为,随着资本主义的发展,有效益的投资机会减少了,导致对商品的需求减少,以至于不足以支持充分就业。这就是人们常说的迟滞理论或成熟理论。它认为,无论因为没有新领土加入这个体系,还是因为没有更多的投资机会,还是因为人口不再增长,总之发展是不可能的了。但是,对于阿隆来说,所有这些观点都不足以令人信服。相反,

> 自从这种理论发表以来,西欧和美国的人口已经开始重新增长了,基本的技术已被发现,新的土地和资源已被吸收到体系中来。因此,在抽象的经济学层面上并不存在资本主义自我毁灭的证明。但这也不过是险胜一筹,因为它只能说明,如果资本主义被毁灭的话,并不是出于严格的经济学原因。如果一个人被告知他将死于另外一种疾病而不是医生诊断的那一种,那么这个垂死的人既不会高兴也不会悲伤。①

阿隆考察的第三种观点是:私有财产和竞争渐趋自我毁灭。这种观点认为,不是经济增长最终使竞争(这是资本主义所必需的)结束,就是达到某一点以后,私有制成为经济增长的障碍。或者说,随着经济的增长,私有财产越来越不能与发达的经济相容了,竞争最终会自行瘫痪。

阿隆承认,“在某种程度上,的确如此……随着经济的增长,大公司出现了,呈现出的不再是被马克思看作私有财产典型特征的那些特征了”。正如马克思所说,“庞大的股分公司和大企业资本在成千上万股东之间的融合,已构成私有财产的消亡了。”阿隆指

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 274.

出，这只能说明资本的扩张而不是资本主义的消亡。①

当然，主要的观点还是着眼于竞争的自我消亡：由于技术性的生产资料日益包含了资本的大规模集中，垄断便产生了，它们将破坏竞争。对此，阿隆反驳说，不仅“垄断”这个术语存在问题，而且熊彼特已表明，即使把那些能够以其策略影响价格的生产者都集中起来，也不能阻止竞争。于是，阿隆下结论说，“或许大企业追求的价格和生产策略不同于完全竞争时期的情况，但同样真实的是，大企业之间的竞争形式既不能阻止技术进步也不能阻止生产的发展。”②

那么，对于经济增长的有利和不利的主要因素是什么？能否对它们之间的力量进行对比呢？在阿隆看来，有利于经济增长的主要因素是，“经济态度”、科学进步、资本的可利用程度、总体的教育水平以及人口的购买力。另一方面，不利于经济增长的因素是，人口增长渐趋缓慢、投资机会减少、未纳入工业体系的领域消失、有助于促进经济增长的新工业尚未出现。阿隆补充说，“我并不假装能权衡有利于和不利于经济增长的因素，但是比较两方面的情况，我倾向于说第一种因素更有力。当然，我不能证明这一点。”阿隆指出，很难对各种因素的效果加以量化。“因此，或许我的印象可以由意识形态倾向来解释，在这种情况下意识形态倾向不可避免地起着作用。”③

于是，他把自己的方法与马克思的方法进行了对比：

> 意识形态问题（这本书的主要主题）就是马克思和马克思主义者所提出的问题，尤其是后者在解释《资本论》时提出

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 276 – 7.

② Ibid., pp. 278 – 9.

③ Ibid., pp. 289.

> 的问题。马克思分析了资本主义结构所导致的经济和人际关系;他考察了资本主义的运行方式;他试图理解其发展的规律。但是,在马克思看来,在其理论的三个方面——价值理论、资本积累理论和资本主义体制的变化规律——中,核心的现象是资本积累。他相信,资本主义的本质可以从资本积累中发现。通过把经济增长看作这种考察的核心主题,我在术语上采用了马克思的积累主题,并运用了现代经济的概念。我试图要做的是,首先理解工业社会的多种结构,然后揭示每一个结构是如何起作用的,最后提出主要的发展线索。我没有采用资本主义的概念而是采用工业社会(或技术的、科学的、合理化的社会)作为主要的历史性概念……我区分了工业社会的几种类型,并引进了增长模式和增长阶段的观念。这四种概念——工业社会、工业社会类型、增长模式和增长阶段——代表了理论前后相继的阶段。最后要做的只是,对计划经济和非计划经济的机制和运行方面的最后对比进行解释,以便掌握所有这些基本概念。[①]

由此,我们又不得不回到知识的客观性问题。在阿隆看来,尽管历史知识植根于历史学家所属的那个社会,社会学和经济学仍然可以"在一定限度内"达到客观性。客观性的第一个基本要求就是不要混淆理想和现实;第二就是考察所涉及的所有主要变种,并尽可能对它们进行量化分析。客观性还要求"我们时刻记住我们的结论是有偏见的,并常常是有疑问的。"当然,并不是说可测量现象的原因总是可量化的。比如,当一个经济学家发现一种经济体制从统计学上来看优于另一种时,他就倾向于用竞争或计划来

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 362 - 4.

解释这种不同。但是在苏联和西方经济之间还存在许多其他的不同，把所有的事情都归结为经济体制“至少可以说是不成熟的”。[①]

第三节　工业社会的分层体制

考察了西方和苏联的工业社会以后，阿隆就着手分析各自的社会分层（social stratification ）体制。也就是说，阿隆从分析经济制度，走向分析社会集团及其相互关系，以此来考察经济制度对社会集团的影响，或者说物的因素对人的因素的影响。这项工作是在第二个系列讲座中完成的。（这个讲座是在 1956—1957 年做出的，在 1964 年以“阶级斗争”为题再版。）

当然，阿隆在讨论马克思主义时已经屡次触及社会分层问题，自从战前在巴黎高师以“阶级的概念”（The Concept of Class）为题做了一次讲座（当时他认为，马克思主义的阶级概念是“一个需要充实的轮廓，一个需要完成的草图，而不是最后的结果或教条”[②]）以后，他才开始系统地研究这个问题。10 年后，即 1949 年，他在伦敦经济学院以“社会结构和统治阶级”（Social Structure and the

① Aron, *Dix-huit leçons la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 371 – 2.

② “Le Concept de Class” in Aron, R. et al., *inventaires* III. Class moeyennes, Paris: Alcan, 1939, pp. 22. 这个讲座是以“中产阶级”为题的系列讲座的一部分。另外的作者是：莫里斯·阿尔布瓦什（Mauris Halbwachs）（讨论了中产阶级的特征），艾德蒙·沃美尔（Edmond Vermeil）（讨论了德国的阶级），罗伯特·马卓琳（Robert Marjolin）（美国）和雷蒙·波琳（Raymond Polin）（比利时）。

Ruling Class)为题做了三次讲座;他把这些讲座整理成两篇文章,[①]在1950年的《英国社会学杂志》(*British Journal of Sociology*)上发表。在这些旁征博引且影响广泛的讲座中,他认为,有必要既像马克思那样研究社会集团的结构,又要像帕累托提倡的那样研究精英集团的结构——在阿隆看来,后者与前者一样重要。

《阶级斗争》延续并发挥了这种研究方法。阿隆认为,经过一个世纪以后,事实证明托克维尔的基本观点是正确的——正如在古代社会一样,等级的区分实际上已经消失了:

> 在意识形态层面上,所有工业社会都是大众的和民主的:在美国,要求是为"普通人"提出的;在苏联,为的是"无产阶级";在法国,为的是"人民"……自然,这并不妨碍人与人之间仍存在不同——无论是在收入,生活方式,思维方式,地位还是权力的行使方面。因此,第一个问题就是:这种似是而非的平等的本质到底是什么呢?答案或许是……工业社会具有两种相互矛盾而又相互关联的特征:它们宣称所有公民都是一样的,但是它们又安排了消费者和生产者的等级关系。这种政治的(或形式的)平等和社会的不平等之间的矛盾构成马克思思考的出发点。一个世纪以后,这一点仍然是很适用的。[②]

阿隆在这些讲座中讨论了四个主要问题。他首先考察的是西

---

① "Solical Structure and the Ruling Class (1)", *British Journal of Sociology*, 1, p. 1 - 16. "Social Structure and the Ruling Class (2)", *British Journal of Sociology*, 1, *p*. 126 - 43.

② Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 31 - 2.

方和苏联的社会集团，特别是“阶级”现象的本质。然后，他试图分析“掌握统治权的少数人(the ruling minority)”，因为“在所有社会中，权力是由少数人行使的；或者说，只存在‘为了’人民而行使权力的政府，而从来不存在‘由’人民行使权力的政府。”[1]因此，他将集中考察(1)在资源占有、收入、思维方式和生活方式意义上社会集团之间的不同，以及(2)掌握统治权的少数人，在国民收入、权力行使甚至政权变更方面的对立。第三，他希望揭示铁幕两边的制度和掌握统治权的少数人之间的关系，同时把这种讨论与以前对经济增长阶段的分析联系起来。最后，他由此走向对阶级斗争的研究——这个问题“如果不能构成这种研究的主题的话，那么至少也是它的主要目标”。[2]

一　工业社会的阶级状况

1. 阶级概念的含糊性

在阶级这个问题上，曾经存在两种观点：一种观点认为，社会阶级仅仅是个人的聚集，以他们在社会等级中所占的位置为标志；另一种观点认为，阶级是一种真实的存在，有着特定的自我意识，并且在文化上有着特定的生活和思维方式。阿隆将这两派学者分别称为“唯名论者”(nominalist)和“实在论者”(realist)。这两种定义之间有三方面的区别——哲学的、政治学的和科学的。从哲学上来讲，阶级的唯名论定义强调的是与集体事实和社会总体相对的个人和人际关系。在政治学领域里，唯名论定义强调的是社

---

① Aron, *Dix - huit leçons sur la société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 33.

② 参见 Aron, *La lutte de classes: Nouvelles leçons sur les société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 35.

会分层的永恒本质。在争夺权力的过程中,阶级角色和阶级冲突对于唯名论者来说不如对于实在论者更重要。最后,在科学层面上,实在论者指责唯名论者忽视了基本的、集体的现象,而同时唯名论者指责实在论者捏造了一种集体事实。阿隆指出,问题不在于社会学家情愿含糊其辞;而是这种含糊性就在于事实本身。[①]

总体现实或者用个人之间生活和思维方式上的相似性来定义,或者用认同感来定义,但是二者并不存在必然联系。在生活方式上迥然不同的那些个人可以认为自己属于同一个阶级;生活和思维方式上相同的人们也并不必然意识到自己形成一个整体。

在此就产生这样一系列的疑问:

> 第一,对于个人的经济和社会境况,可以用资源占有、收入、与生产资料的关系和生活方式等多种标准来定义。那么,哪一种标准是最重要的?它们能描绘社会总体吗?哪类标准比另外的更真实?
>
> 第二,这些类别是否具有心理学上的真实性?体力劳动者的物质生活与资产阶级是不同的,但是他们是否在道德上就没有相似之处了?他们的价值和理想是否不同?
>
> 第三,社会集团是否意识到自己的存在?他们是否意识到与其他集团的对立?

---

① 参见 Aron, *La lutte de classes: Nouvelles leçons sur les société industriell*, Gallimard, 1962, pp. 35. 对此,吉登斯曾指责阿隆把马克思在这个问题上的观点过分简单化了:隆阿未能解释清“阶级”在多大程度上是一个解释性概念,而似乎是把“阶级”(class)和“阶层”(stratum)混为一谈了。总之,阿隆“对于澄清阶级概念没做出什么贡献”(Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, London: Hutchinson, 1974, p. 76 – 8)。

在阿隆看来,这些问题是没有确切答案的。不过,它们使阿隆既拒绝唯名论定义,又拒绝实在论定义。前者注重统计数字,未能思考阶级和阶级斗争的存在;后者假设阶级意识的存在,预设了要研究的问题。"或者说,一个定义取消了问题,而另一个提前解决了问题。"相反,阿隆认为应该考察社会现实:

> 如果我们要揭示在多大程度上,工业社会中的个人形成阶级以及这些阶级意识到自身并把自身看作处于冲突之中的,那么我们必须面对现实。因为事实上,人们还应该区分阶级意识和阶级斗争;如果说一个人感到自己从属于一个特定的阶级,而又不相信阶级之间注定要斗争到底的,那么这种情况也是可能的。[①]

因此,阿隆再次强调,社会现实本身就是含糊不清的。"如果说难以给阶级下定义,那是因为阶级并不像一张桌子或一把椅子那样将自己呈现给观察者:我们面对的现实涉及不同个体意识之间的关系。从定义上来看,意识之间的关系可以从许多不同的观点来构想。"[②]这样,人们并不能总是毫无疑问地确定一个人是否属于一个特定的阶级,因为主体自己对自己处境的看法只是社会学家感兴趣的诸多因素之中的一种。

那么,为什么如此含糊的概念还能占据社会学家的思想呢?阿隆指出,一部分原因在于马克思主义的吸引力,但同时还牵涉着现代工业和民主社会的"双重矛盾":"尽管他们确信自己拥有无限的生产力,但是他们对并未消失的零星的贫困感到惊讶。于是

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 91.

② Ibid., pp. 92 - 3.

他们就居高临下地宣布，从根本上来说，所有人都应该是平等的，而他们对公民之间实际的不平等表示震惊。”①

阿隆试图表明，如果有人认为，只要在更加平等的基础上对收入进行再分配就可以消除贫困，那么这种想法只能是一种幻想。另一方面，阿隆承认，想象中的平等和实际上的不平等之间的矛盾是“深刻的”。马克思主义理论关注的正是这一点。但是经验社会学并不能发现马克思主义所设想的社会集团的存在。它发现的并不是确定的阶级划分，而是多种多样的区分标准。当然，唯一根本的分歧在于，这些标准中是否有一个标准比其他所有标准更重要。马克思主义认为，每一个阶级既是由个人之间经济状况的相似性来定义的，又是由对自身统一并与其他社会集团对立的意识来定义的。那么，是否真正存在这样一些庞大的集团？为回答这个问题，阿隆考察了资本主义社会和苏联社会中主要的社会集团。

2. 资本主义的社会集团

阿隆首先考察了人们对资本主义社会中社会集团的“经典性”划分：上层阶级或资产阶级（他们拥有生产资料）；工人阶级；中产阶级；以及农民阶级。在阿隆看来，任何其他阶级都不具有工人阶级那样的统一性。比如，资产阶级包括旧贵族，政治家，资本主义生产方式的所有者，管理而并不拥有企业的管理者，以及成功的艺术家和作家，那么他们之间存在什么样的一致性呢？这些人的确有着最高的收入和相似的生活条件，但是这些上层阶级的社会起源和作用则是不同的，因而不能无端地假设这些人都具有强烈的归属感。

与此相似，社会学家们通常认为，中产阶级包括三个类别：小

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 92 – 3.

工商业者，自由职业者（挣工资或不挣工资），以及工商业的管理人员。按照这样的定义，中产阶级的一些人是生产资料的所有者，而另一些人则以工资为生。比如说，一个雷诺公司的工程师和一个当地的屠夫之间有什么共同特征呢？中产阶级成员之间的这些不同，不允许人们断言他们之间存在着什么真正的一致性或阶级意识。

至于农民阶级，人们也不能抽象地说，在剥削别人的土地所有者、农民和农业劳动者之间存在多大程度的一致性或对立。于是，阿隆就此下结论说，对于被说成是资本主义社会典型特征的所谓“阶级”，人们不可能一劳永逸地确定其特征：

> 只有两个集团才是在任何地方都可以被发现的，第一个就是工业工人，第二个就是工业生产资料的所有者，但是其他类别并不明显地构成一个确定的整体。正如马克思所描述的那样，资本家阶级和无产阶级之间的区别显然是存在的；但是社会的其他部分仍然像马克思那个时代（马克思当时设想整个社会最终会趋于两个主要极端）那样错综复杂——或者确切地说是更加复杂，更加分化了。[①]

那么，资本主义社会存在“阶级斗争”吗？阿隆认为，尽管在工人要求增加工资的愿望和企业主追求最大利润的愿望之间存在“正常而有益的”张力，但并不存在“不可挽救的斗争”。同时，利润还转变为工人的利益（并非完全表现为工资的形式），这样又导致工人工资的增长。与此相似，在国民经济的层面上，整个经济财富对挣工资的人和管理者都同样是有利的。当然，不可避免的是，

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 103.

每一个集团试图最大化自己的那一份国民收入："这种对立是与现代社会的本质分不开的，……只要政治制度允许个人组成集团，表达自己的愿望并维护自己的利益"。[①]

另一方面，"阶级利益"的观念与"阶级斗争"迥然不同。以马克思的观点来看，"阶级斗争"具有政治的含义并指向权力的争夺，为的是重组社会，而不是最大化收入。但是，当革命爆发时，实际上又怎么样呢？工人阶级并没有掌握权力，而是继续在工厂工作，并且工作条件不一定就提高了。"以前据说在这样的社会中，工人阶级将不再处于从属的地位，而将成为统治阶级"。但是，阿隆认为，"革命以后和革命以前一样，仍将存在社会集团的区分；整个问题在于掌握统治权的少数人到底代表谁的利益。"[②]

在阿隆看来，要使资本主义社会中个人之间和集团之间的那些完全正常并可接受的冲突变成阶级斗争，必须具备三个条件。第一，个人——比如工人——必须感到他个人的命运不能通过自己的努力得到改善，而是主要依赖于他所属的阶级的命运。第二，非特权集团的成员必须相信，在个人之间和集团之间永恒的斗争中，要想赢得优势或者仅仅获得公正的结果，只有通过暴力才能实现。第三，也是最重要的，人个必须感到他们与自己阶级的联系比与国家共同体的联系更加密切，并相信自己的命运迟早只能通过整个社会组织的变化才能改善。[③] 或者说，阶级成员——比如说工人——必须相信，他们的阶级只有一种命运，只有通过改变整个社会组织才能实现自己的使命。这等于说，只要马克思主义的阶级概念在他们中间存在，马克思主义意义上的阶级斗争就必然存

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 107.

② Ibid., pp. 110.

③ Ibid., pp. 119.

在。问题便由此产生了：在多大程度上可以使社会集团接受阶级斗争的意识形态？①

至于农民，阿隆认为第二个条件常常是具备的——他们相信暴力的效率；而第一个和第三个条件则很少能完全具备。至于工人，他们有时（尽管不是总是）可以被灌输进暴力和阶级的意识形态，但是在主要的资本主义国家，至今还从来没有发生过一场工人革命。而受到马克思主义激励的动乱，则总是在那些不怎么发达的资本主义国家发生，并且是与农民运动结合在一起的。②

这样，阿隆就此下结论说："……为改善生活条件而进行的改革斗争是与资本主义社会不可分割的，为改变社会而进行的政治革命斗争，由于资本主义社会的结构而成为可能，但并非不可避免。"③

3. 苏联的社会集团

首先，苏联社会是否存在阶级？阿隆分析了苏联社会中处于上层和下层的人们之间在收入上的差距。结果发现，即使人们在生产资料占有方面不再存在任何区别的话，在收入上的差别也并未消失，那么作为其结果，生活方式和社会地位的差别也仍然存在。

于是，问题就变成：苏联社会的阶级关系是否与西方社会的阶级关系有着根本的不同？他们是友好的还是对立的呢？

阿隆拒绝了西方社会学家提出的关于苏联社会的两种理论。第一种是托洛茨基主义的观点，它宣称苏联社会由两个集团构成——官僚精英和被剥削的大众。第二种理论认为，苏联社会中

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 120 - 1.

② Ibid., pp. 122.

③ Ibid., pp. 125.

同样存在西方社会中的三个阶级——上层、中层和劳动者。阿隆自己倾向于第三种理论,即认为苏联社会由劳动阶级、农民和知识分子构成。但是,在研究资本主义社会时,同样的问题依然存在:知识分子是否形成一个整体?这个特权集团在多大程度上意识到自身的统一性?人们能否指出苏联社会不同等级的特征?对于苏联社会的情况,由于缺乏经验研究,人们很难达到决定性的结论。原因在于不具备这样两个基本条件:组织的自由以及"以揭示社会差别为已任"的社会学家的存在。阿隆认为,由于所有这些理由,苏联社会的各个集团很难形成任何程度的自我意识:

> 可以这么说,苏联社会在收入、生活方式和地位方面存在巨大的差别。这些差别以两种方式表现出来:第一,在一种细节模糊而主要轮廓鲜明的分层体制中表现出来;第二,在大量的庞大集团中表现出来——主要的集团由工业工人、农业劳动者和知识分子组成。[①]

由此引出阿隆最感兴趣的问题:在多大程度上,苏联的工业社会造成与西方社会不同的阶级关系体制?他认为,在两种类型的社会里,劳动者在工业、农业和区域部门之间的划分有着广泛的相似性。当然,主要的区别在于所有制的不同。在苏联社会里,农业和工业部门中的劳动者以及知识分子都是工薪阶层。或者说,"苏联社会使工薪者的状况实际上变得普遍了",这就不可避免地导致公民日益依赖于国家。

这又促使阿隆考察这样一个关键问题:"在什么样的意义上,苏联社会可以容忍似乎在西方社会才存在的那种对立?"他相信,

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 135 - 6.

在经济增长理论中可以找到这个问题的答案。首先，在资本主义社会里，人民的整体生活水平是随着集体资源的增长而提高的，“或者更确切地说，提高每一个人份额的最好方式就是把蛋糕做大。对此，我还要补充一点：在任何体制之下都是如此。在工业社会里，每一个人最终都会受益于经济进步的。”其次，无论是什么样的社会类型，国民收入的分配都是对立的源泉。[1]

所不同的是，在资本主义社会里，在那些利益一致性最强的领域，人们也最相信冲突——工人和雇主之间的冲突——的存在。至于资本主义的其他集团，利益冲突既不那么强烈也不那么明显，原因是多方面的：对于普通人来说，国家财政几乎是不可理解的；不同集团常常不能确知如何达到他们的经济目标；社会变革的受害者们不知道那些他们一开始就不情愿承受的不幸，到底应该由谁来承担责任。

在苏联社会里，政治决策控制着每一个人生活的每一个方面。这样一个社会很难允许人们对那种被政治权威动听地称作“共同意愿”的东西发生质疑。在苏联社会，

> 事实上，这些决策大部分都是依照正统学说作出的。这给了它们某种优势。至于工人和农民之间的收入分配问题，是不能公开争论的。如果它成为争论的主题，那么主要的计划策略就会被质疑。[2]

因此，争论都是围绕具体问题展开的，比如某个管理者的能力等问题。在这里，苏联社会与资本主义社会之间的根本不同就在于：

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 138 – 9.

② Ibid., pp. 143.

> 在资本主义制度之下，人们不仅可以讨论雷诺公司或雪铁龙公司的经营情况，还可以讨论私有制的根本原则；而在苏联社会，任何对主要原则的质疑都是不可容忍的，因为这些原则构成了官方意识形态不可分割的一部分，而官方意识形态把这个社会定义为社会主义……资本主义的保守分子或许倾向于不把私有制原则列入讨论范围，但是他并不禁止革命者讨论它。而在苏联体制之下，官方意识形态不是讨论的主题。①

按照这种意识形态，阶级斗争在苏联社会是不可设想的。但是，阿隆要问的是：在多大程度上，现实与意识形态是相适应的？或者说，在多大程度上，大众在统治者的决策中能够确认自身？在多大程度上，他们愿意接受有关国家资源分配的计划决策？既然提出经济要求和挑战政治体制构成了资本主义社会阶级斗争的基本要素，那么在苏联提出经济要求在多大程度上就意味着挑战政治制度？

从理论上来讲，人们不能就苏联社会中工人的问题，提出这样异端的疑问。因此，有必要考察现实情况。在东柏林、波兰和匈牙利，当工人表示反抗时，发生了什么呢？正如资本主义社会里的情况一样，工人最初关注的都是具体问题。他们并不质疑公有制原则（他们为什么要质疑呢？），他们只是指责体制中的特权人物。他们还要求某种政治自由——比如要求开放工会和开放选举：

> 所谓的形式自由，在那些享受着它们并且发现它们很难支持资本主义压迫的人眼里，常常遭到轻视，而在形式自由完

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 144 -7.

全消失的公有体制之下，它们重新获得了自由的价值。在此表现了一个永恒的辩证法：一个人发现曾经拥有的东西所具有的价值，是在他不再拥有它们的时候。[①]

在《回忆录》中，阿隆再次指出："国家拥有企业的产业权和管理权，并不足以消除工人与领导之间的紧张关系。苏式社会里，垂直的阶级斗争，在表面上消失，并非由于和衷共济或由于阶级消亡，而是由于国家威力无比，由于废除了自由，特别是废除了结社的自由。波兰团结工会崛起，把所谓无阶级社会的隐情，暴露于光天化日之下。"[②]

另一方面，农民不像工业工人一样，他们从来没有接受公有制。这样，在资本主义社会里，工人们合法的反应是指责资本主义私有制。而在苏联体制之下，工人们试图质疑的是统治者的特权，而不是公有制原则；与之形成鲜明对比的是，农民既批评政党也批评集体化。总之，如果说苏联社会不存在马克思主义意义上的阶级的话，那是因为"经济要求和对社会组织的质疑混合为一体——也就是说，阶级斗争——并不是被苏联的经济体制所排除的，而是被它的政治体制所排除的。"[③]

苏联体制为社会提供了一致性，而资本主义则接受了自己缺乏一致性这一事实。苏联体制或许可以容忍人们讨论中央决策者们就集体资源分配作出的决定。它或许还可以允许人们争论官方

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 150.

② 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 502 页。

③ Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 151.

意识形态的某些方面。不过,这些方面只能是与现实相联系的,并且是现实的理论表达。比如这些论断:“一切决定由党的领导作出”,“平等是小资产阶级的偏见”,以及家族意识形态和共青团意识形态。

但是,至于那些构成官方意识形态的一部分而人们可以论证其虚假性的论断,情况则不同。比如:在资本主义社会里,大众的生活条件总是在恶化;西方体制由于其内在矛盾而瘫痪;人们的生活水平依赖于所有制;以及在苏联社会里,工人阶级掌握政权,并且在大众和国家之间不存在任何区别。在苏联社会里,就这些主张进行讨论是不可能的。

然而,阿隆指出,人们有很多理由可以认为,苏联体制在某些方面可以和资本主义体制平分秋色,甚至更优越。消灭生产资料私有制就消除了冲突的心理根源;还可以使计划的进行更容易,并使国民经济状况更易理解。但是,为什么苏联体制不能满足其他的优越性?阿隆认为,问题就在于它“宣称担当着普遍的使命;它追求人类的终极体制——或者这种体制至少也是在通向最终体制的路途中不可避免和不可分割的阶段”。当然,事实上,这只是众多体制之中的一种而已;但是如果让为此而奋斗的人们懂得了这一点,那么苏联体制很有可能会彻底改观。反过来也就是说,在终极目标这一问题上,不允许存在任何讨论的余地。

阿隆通过分析得出的结论似乎是,按照马克思的阶级概念,苏联社会反倒存在阶级的区分,但是由于政治制度的压抑,阶级和阶级斗争并不能成为现实的存在。苏联的经济体制或许为人们提供了许多优越性,但是其政治制度并不能给人们以民主和自由的享受。因此,可以说,人们之间的关系并不是完全由经济因素决定的,经济制度只是影响但并不决定政治制度。

二 政治权力

如果阿隆上述的分析是正确的话，那么由资本主义和苏联社会的阶级对立问题就引出"一个根本问题，即政治权力问题"。[①] 通过三条途径就可以从阶级理论走向权力理论。第一是阶级论者们（并非全是马克思主义者）的途径。他们认为，阶级就是致力于争夺权力的。这样，第一个问题就是：任何社会是否都可以用行使权力的阶级来定义？第二是经验社会学的途径：每一个社会都存在一少部分人，他们占据着最高地位，行使着最有特权的功能，并享受着最高的收入。这样，第二个问题就是：在不同的工业社会，上层阶级分别具有怎样的特征？最后是马基雅维利和帕累托所持的统治阶级理论。他们认为，在所有社会里，主要的差别不是阶级之间的差别，而是掌握统治权的少数人和被统治的大众之间的差别。这样，第三个问题就是：在理论上和在事实上，社会阶级和统治阶级之间的关系是怎样的？

为回答这些问题，阿隆从西方社会主要的统治群体着手分析。首先，他挑出两种群体。这两种群体要求占有孔德所谓的"精神权力"——代表传统信仰，并对世俗思想进行学术或科学的解释。其次是掌握政治权力的群体——即政治统治者。这些又与其他两种群体——公务员或管理者，以及军事和政治首脑（他们也只不过是公务员）——相联系。再次是掌握经济权力的群体——集体劳动的所有者或管理者。最后，阿隆区分了大众领袖（即工会）和政党

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 159.

领袖(他们代表和引导着工人的要求,并要求拥有政治甚至精神权力)。[①]

在阿隆看来,在民主的工业社会里,权力的分配具有这样一些特征:

(1)精神权力的多元性;

(2)彻底平民化的权力,权力的掌握者接受权力行使的暂时性这一特点;

(3)非特权者为表达自己的要求而形成的长期组织——工会,既独立于生产资料的所有者,也独立于国家政权的所有者。在阿隆看来,"这是我们时代最显著的社会现象。"[②]

另一方面,苏联社会不同于西方,大众的领导者同时也是精神、政治和经济权力的掌握者。一旦革命者夺取了政权,政治的多元状态就会被压制,以便"回归统一性"——"最高真理的统一,在单一政党领导下的社会阶级的统一,社会和国家的统一。"总之,"这两种工业社会类型的根本对立在于,在民主社会里统治群体是分开来的,而在苏联社会里则试图统一。"[③]

阿隆的观点可以归结如下:第一,西方类型的工业社会和苏联类型的工业社会存在同样的统治群体,现代工业社会不能没有它们。第二,对这两种工业社会加以区分是可能的。在一种社会里,统治群体趋于统一为单一集团,而在另一种社会里,统治群体则趋于分离,并永远处于或多或少公开的对立状态。第三,在资本主义社会里,政治权力和经济权力分别掌握在不同的人手中,这或许是维持自由不可或缺的条件。

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 169 - 70.

② Ibid., pp. 171 - 2.

③ Ibid., pp. 173.

阿隆的方法类似于亚里士多德在《政治学》中所使用的方法。在研究希腊城邦的结构时，亚里士多德详细地考察了集团之间的区别和政体的多样性；但是，与亚里士多德不同的是，对于阿隆来说，把他的分析与经济增长阶段相联系是很有必要的。在他看来，西方类型的工业社会存在四个主要的发展趋势：

第一是城市化(urbanization)或工业化(industrialization)(当然这两个术语并不是同义词)倾向。阿隆援引美国、苏联和法国的统计数字来说明，农业劳动者的数量下降，而制造业和服务业劳动者的数量则在上升。[①]

第二是"工资化"(salarization)[②]。工资化是指工薪者的比例在上升而个体劳动者的比例在下降。阿隆举出美国、比利时和法国的统计数字来说明这一点。当然，在法国，这一现象还不太明显。[③]

第三个趋势是分化(differentiation)。阿隆强调，这一现象对于两种工业社会类型来说是共同的。苏联的统计数字显示，知识分子——行政人员、管理者和各种专家——的数量在稳定地上升。而在西方，私有制和个体所有制绝不会消失——也就是说，在彻底工资化的过程中存在着阻碍力量。同时，美国的研究结果表明，在不同的经济部门和同一个工厂中不同工种之间，工人们还存在相当大的差别。[④]

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 109 - 201.

② 工资化这个术语是阿隆从马克思主义的"无产阶级化"(proletarianization)那里套用过来的。阿隆之所以说"工资化"而不说"无产阶级化"，是因为工薪者并非都进了工厂，而"无产阶级"这个词通常是用来指工业工人的。

③ Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 201 - 2.

④ Ibid., pp. 203 - 5.

最后一个趋势就是阿隆所说的一部分人的"资产阶级化"(embourgeoisement)。阿隆不赞同边际主义者(marginalist)和马克思主义者的贫困化理论。他认为国民生活总值的增长是主要现象,而不平等倒在其次。阿隆相信,如果经济继续增长,一部分工人的资产阶级化和不平等的减少,就会在所有工业社会里发生。当然,如果就此得出结论说不平等已经成为过去的事情,则是荒谬的:财富和收入的不平等将继续存在下去,或许永远不会彻底消除。因此,尽管社会总在尽力实现收入的平等化,但是社会批评家的确有理由对目前存在的不平等现象表示不满。①

资本主义社会的——"或许有朝一日也是苏联社会的"——基本特征是收入分配成为争论的主题。不同集团之间的这种斗争包括三个方面的特征。第一是人们不再甘心受命运的摆布,也不指望碰运气了。第二个特征是人们的社会要求也加强了:

> 民主的本质同工业文明相结合,构成一种永远不稳定的状态。如果人们希望消除这种要求或抗议,只能借助于影响深远的手段产生恶劣的结果;只能赋予一个特殊集团以一种至高无上的权力,来裁决什么是正义的,什么是非正义的。一小部分人只能以上帝、历史或民族的名义来阻止其他人发言,并以有利于整个社会的方式来分配收入。这种借助于一个集团的绝对权力的做法只是工业社会永恒的可能性或永恒的尝试,而不是其常态:正常的做法应该是接受冲突,不是企图平息它们,而是只要避免它们爆发为暴力就可以了。②

---

① 参见 Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 221 -4.

② Ibid., pp. 227 -8.

第三个特征是削弱革命运动和使用暴力的企图。在进步的经济中，不同的集团应该处于和平冲突或永恒争吵的状态。这种怨声载道的满足(quarrelsome satisfaction)与革命的氛围迥然不同。然而，阿隆承认：

> 我坚决反对救世主义(Messianism)，因此我总是为一种怀旧情绪所吸引，怀念那个失望孕育了伟大希望的时代。当然，在考察了所有的事情以后，我认为这种怨声载道的满足状态是当今社会最可接受的状态——是最可接受的，但不是最值得推崇的。①

三　社会革命

《阶级斗争》一书并不是阿隆对社会分层理论的最后阐述。在60年代，阿隆还多次涉及这个问题。在70年代初，他参与了齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)、利赛特·克拉考斯基(Leszek Kolakowski)、戴维·莱恩(David Lane)以及弗兰克·帕金(Frank Parkin)在《欧洲社会学杂志》(*European Journal of Sociology*)上的争论。

鲍曼援引阿隆的观点，认为革命不太可能在东欧社会主义体制下发生。阿隆认为，以资本主义意义上的"阶级"概念来衡量，社会主义社会是一个无阶级社会；无阶级社会是一个有着一元化精英集团的社会；执政的精英集团所维持的意识形态垄断似乎是这种体制的内在要求。20年后，对鲍曼来说，情况似乎是，"阿隆

---

① Aron, *La lutte de classes: Novelles leçons sur les société industrielles*, Gallimard, 1964, pp. 230.

的综合成功地经受住了时间的考验,几乎无需任何修正",这就支持了鲍曼的断言,即在这些社会里,革命性的变化不太可能发生。[①]

这种观点为克拉考斯基所不能接受,对于后者来说,鲍曼过于悲观了。莱恩也不相信鲍曼从阿隆的观点——"社会主义国家的确是一党制,无阶级的本质决定了它们不存在反对机制"——中得出的结论。莱恩指出,这种观点使鲍曼轻视了社会主义体制内变化的可能性。[②]

阿隆不无遗憾地指出,无论是鲍曼还是莱恩,似乎都没有真正理解自己在《阶级斗争》中所做的分析。阿隆仍然相信,在社会主义社会里不存在西方意义上的阶级,但是他已在《阶级斗争》一书中阐明,他并不否认无论在西方还是在苏联社会,都存在社会分层和精英集团的异化这一事实。苏联的社会阶层不同于西方意义上的阶级,原因主要有两个:在苏联社会里,生产资料的管理者不再是其所有者,并且无论是社会阶层还是政治-经济精英集团的不同派别,都没有权利或能力进行自我组织。[③]

至于精英集团的一元化,阿隆从没有怀疑过无论在西方社会还是在苏联社会,精英集团内部都存在分化或统治群体的多元化。在阿隆看来,"精英集团的一元化"这一概念并不会产生误导作用,因为"不同的统治群体(没有任何一个社会不存在这种情况)并不都用同一种声音说话。"这就说明,在知识分子和政党的各级

---

① Z. Bauman, "Social Dissent in the East European Political System", *European Journal of Sociology*, 12, 1971, p. 34.

② Lane, "Dissent and Consent under State Socialism", *European Journal of Sociology*, 13, 1972, p. 41.

③ Aron, "Remarques sur un débat", *European Jouranl of Sociology*, 13, 1972, *pp.* 70.

成员之间存在张力。也就是说,社会主义国家和资本主义国家的精英结构之间的对立,主要不是导源于一元化和非一元化的对立,而是导源于"不同集团之间不可避免的对立所采取的运作方式。"①

最后,阿隆考察了两位作者所提出的问题:在社会主义国家,激烈革命爆发的可能性到底有多大?为渐变还留有多少余地?托克维尔相信革命正在变得不太可能,在工业社会革命爆发的可能性更小。托克维尔的观点在鲍曼的理论里得到回应。莱恩"以其过度的悲观主义甚或幻灭感"而走向另一种错误。鲍曼强调存在各种不同的张力或对立,这是正确的;通过把民众"原子化"(atomizing),这种体制的确不能避免社会分层的发生,但是它确实使持不同政见者的公开联合变得十分困难。然而,匈牙利和捷克斯洛伐克的情况表明,革命的危机是可能的,甚至表明它需要什么样的条件——"政治阶级的不确定性,特权圈子里不同集团之间的冲突,大众和精英集团内'反对派'之间的一体感。"关键问题是,东欧各国的体制能否使所有这些条件自发地实现?历史在1956年和1968年没能给出这个答案,因为众所周知,苏联出兵维持了既定的秩序。但是,历史终究给出了这一答案。(不过,阿隆没有看到。)

同时,民族传统(这一点太容易被社会学家所忽视了)及其与西欧的联系,都会对政党发生影响,知识分子和大众也会带来体制内的某些变化——也就是说,并不打破一党专政。阿隆如是发问:

> 除了社会学家之外,还有谁会如此愚蠢地认为对东欧政治体制的系统分析是充分的,同时却忽视了这些体制从一开

① Aron, "Remarques sur un débat", *European Journal of Sociology*, 13, 1972, pp. 72.

> 始就处于特定的历史语境(historical context)中这一事实呢?我并不是希望忽视"系统分析"的合法性;我只是认为,后者本身不能提供任何预测的基础,因为它忽视了一个外在但又是关键的变数——即历史语境。①

那么,苏联社会发生革命或改革的机率到底有多大?阿隆试探性地得出结论说,

> 只要统治阶级能够保持它的连续性,并且经济增长允许大多数人的命运逐渐改善,那么这种体制似乎不会受到由社会分层和统治群体的结构所造成的许多张力的威胁。可分裂的物质广泛地分布开来:连锁反应要求一种集中化——这种集中化在满怀自信的统治精英集团那里是不可能发生的。至于在我们期望或认为正常的方向上发生的体制变革——思想解放以及法治的加强或重建——这种变革也有可能。从斯大林的去世到勃日列涅夫执政,代表法制化和思想自由的统治呈正弦曲线式上升。强硬化时期继之以宽松时期。是否有必要把代议制政府和批评自由这一西方模式,预测和想象为最终目的呢?1953年关于非斯大林化的争论开始时,我没有持这种看法,今天我也不持这种看法。这种体制不允许对其合法性做任何质疑——这种合法性以科学的名义基于一种信念活动:政党和无产阶级的一致性。这种体制是不能遏制这种矛盾而又不摧毁自身本质的,它是不能承受着系统分析所揭示的这个和那个矛盾而继续生存很长时间的。资本主义可以承受着自身的矛盾而继续轻松地生存下去,但是社会主义的

① Aron, "Remarques sur un débat", *European Journal of Sociology*, 13, 1972, pp. 78.

> 革命则起自马克思从未发现或预测到的矛盾，包括那些人类不能克服的矛盾：地理和历史之间的矛盾，利益范围和民族传统之间的矛盾，田字饰(swastika)和镰刀斧头之间的矛盾。鲍曼有时似乎相信，历史即将终结，并且东方国家和西方国家以各自的方式来管理财物、统治民众和控制紧张关系。在没有任何新观念的时候，我们生活于其中的历史或许永远没有任何意义；但它仍心有狡计——无论如何都够狡黠的——来提醒那些系统分析家们注意具备谦逊的品德。①

后来，阿隆在《回忆录》里对此作了一些修正："今天，我在这里，首先要改掉'也有可能'那句话。当时说的是苏联会推行西方式的自由化。我倒不是要把'有可能'改成'不可能'（天底下的东西比我们哲学里的东西多得多……），我只想说，这样的自由化将会弄垮政权本身，不管是和平地或者不是和平地垮台。这样稳定下来的政权，决不容忍什么人来动摇自己的思想原则。马列主义，尽管绝大部分苏联人已经不再相信了，这个政权不能容忍我所说的经济合理化。"②事实上，历史恰恰被阿隆不幸而言中了。

尽管阿隆是站在资本主义立场上来作出这样预测的，但是他的分析方法完全可以为我们提供借鉴。或许他可以提醒我们，如果要从苏联自身找原因的话（当然不只是这一个原因），那么苏联的垮台正是因为在它没有能力承受自由化的时候实行了自由化；或者说，苏联实行自由化的时候，它不能承受它。这种教训正是值得我们反思的。所以，社会主义国家要生存，一方面要反对极左的政治路线，加强政治民主建设，使革命政党真正能够代表先进的生

---

① Aron, "Remarques sur un débat", *European Journal of Sociology*, 13, 1972, pp. 78 – 9.

② 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》，刘燕清等译，三联书店 1992 年版，第 513 页。

产力、先进的文化和广大人民群众的利益，加强承受社会不稳定和各阶层利益冲突的能力，听取各方意见；另一方面还要防止资产阶级自由化倾向，防止资本主义国家的和平演变。

第四节　现代性：进步与幻灭

正如在历史哲学中一样，阿隆把工业社会看成一个相互联系的整体，在其中，各种因素相互影响、相互作用，没有哪一个因素永远起决定作用。因此，他摒弃对社会现象的经济学解释，而是从或然决定论出发，在具体的社会条件下，确定各种因素相互之间以及它们对社会整体起作用的方式和程度，并预测社会整体的发展趋势。由于不把经济因素作用看作是决定性的，因而苏联社会和西方社会就可以统一在“工业社会”这一概念之下。与人类历史上以往的发展阶段不同的是，工业社会最根本的特征就在于科学技术和生产力的巨大发展，在此基础之上才形成经济组织和人际关系方面的特征。但是，正如托克维尔所说“现代社会本质上是民主的社会，但具体的政治制度可以是专制的也可以是自由的”所暗示的意义一样，科学技术和生产力的发展只是为形成工业社会的特征提供了一种可能性，但并不起决定作用。只有这样，考察工业社会条件下各种因素的变化——即科学技术和生产力的发展对其他因素的影响或作用——才成为必要的。

在此，我们可以看出，阿隆实际上把各种因素区分为两大类：物的因素和人的因素。所以，阿隆为自己确立的主题既不同于马克思考察资本主义（马克思把工业社会划分为资本主义和社会主义这一做法本身就包含着经济决定论的因素）经济制度的内在矛盾，也不像托克维尔那样着眼于政治制度，而勿宁是二者的结合，

考察的是"从总体上来讲,工业社会的后果是什么?"。或者说,阿隆依照的是那个常常被人们所忽视的实证主义教皇奥古斯特·孔德的做法。孔德设想的是科学技术和生产力的发展引起的劳作精神的发扬光大。对此,阿隆在《回忆录》中已有明确表态:"我本人是追随孔德路线的,而且常常想挽留科学,不要都用于生产和随之而来的经济增长,尽管这是我们时代的特征。"①

通过工业社会两种类型反驳各种批评意见,阿隆试图表明,就经济制度的结构而言,无论是西方资本主义还是苏联式的社会主义,都具有各自的合理性。就其未来发展趋势而言,两种模式尽管不一定趋同,但有可能相互吸收对方的一些合理因素,所以没有哪一种体制注定就是要灭亡的。而且,对经济进步的评价还要参考主体态度的因素,不能抽象地否定一个而肯定另一个。经济因素并不构成人类生活的全部内容,同时还有政治因素。阶级不完全是一个经济概念,还包括人们的认同感。人们之间的等级制,主要不是由经济地位决定的,还有政治权力的不同。工业社会两种类型最明显的区别在于是民主的还是专制的。苏联的政治制度不允许自由化无限度地发展,而资本主义由于其多元性,可以承受社会集团的冲突。

由此似乎可以看出,将工业社会的科技和经济因素同政治因素,或者说将物的因素同人的因素区分开来,认为人不完全追求物质的满足,还追求政治权利方面的精神满足。他似乎试图表明,不能为了实现假设中的经济效率,而剥夺人们的政治权利。这显然是对经济决定论的拒斥,从而在政治层面高扬一种人文主义精神。如果由此再向哲学层面引申的话,前者就是康德意义上的纯粹理性,而后者则是道德理性,从而物和人的对立,也就是人的意识之内两种理性形式的对立。这也就是孔德前后期,即实证精神和人

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 498 页。

类教的对立。孔德主张将实证精神统一到人文理性上来。阿隆自称追随孔德的路线,但实际上,由于他的保守立场和审慎态度,他并不像孔德那样作出一种明确的判断,而是像康德那样将二者区分开来,反对以此害彼。正如他在《回忆录》中所说的那样:"人用技术操纵自然的力量,但是操纵不了社会力量。历史如汤汤流水,奔流不息,一方面凭仗科学居然局部主宰了自然界,而另一方面则是搞计划的人无能为力,二者对比,日益明显。东方是这样,西方也是这样"①

这样,对工业社会内在矛盾或者说现代性的思考,作为工业社会理论的总结,在阿隆那里就集中在对人的精神及其外化即政治和社会制度的内在矛盾的思考。

1968 年阿隆为大英百科全书《英国视点》(*Britannica Perspective*)撰写一篇题为"社会秩序。普罗米修斯式的梦想:自我追求的社会"(The Social Order. The Promethean Dream: Society in Search of Itself)的文章,集中表达了在这方面的思考。同年,该文又在美国和英国出版了单行本,并更名为"进步和幻灭:现代社会的辩证法"(*Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*)——这是对乔治·索列尔的《进步的幻想》(*The Illusions of Progress*, 1908)有意识的回应。我们将以这篇文章为基础展开论述。

为此,我们将在第一小节中论述阿隆关于平等、社会化和普遍性内在矛盾的思考;在第二小节中,我们将论述阿隆对技术和历史之间矛盾的思考。我们将要达到的正是阿隆思考深处的悲观主义观点。正如本章题目所指示的那样,在阿隆看来,工业社会的现代性交织着进步的趋势和幻灭的感受。

---

① 阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版,第 516 页。

一　平等、社会化和普遍性

如何定义现代性？为此，应该区别“经济因素”（the economic）和“政治因素”（the political）与“社会因素”（the social）三个概念。在阿隆那里，“社会因素”有三种含义。第一，“社会因素”相当于“社会问题”（the social problem）。引入“社会问题”这个术语（这个术语是在19世纪末和20世纪初开始使用的）就意味着思考的重点，不仅是政治体制（自从大革命以来，这显然一直是主要冲突的根源），还有社会组织，以及贫困、不平等和阶级斗争：也就是说，包括破坏社会组织的各种冲突。第二，“社会因素”还指“社会化”。这个术语是指这样一个过程，借此个人成为英国人、法国人或德国人，工人、商人或资产者。人类不可避免地要社会化——也就是说，他们讲一种语言，也就是以一种方式来定义世界，他们有意无意地按照自己所尊敬的习俗（尽管这种习俗是直言律令式的）来行为。在这个基本意义上，社会化就是“意见一致”的基本原则。如果不把自己的“成员”一代一代地更新，任何一个社会都不可能生存下去。人类学家试图将文化客观化以便达到对它的科学性认识，但是他们可能忽视了文化首先是由那些承载着它的人们来维持的。这样，社会化就可以被定义为对这种文化的获得。“社会因素”的第二种含义造成了进一步的困难：在现代社会极端多样性的前提之下，如何来研究社会化？阿隆集中研究的那些方面，被认为是或多或少地代表了所有现代性的基本特征——比如，家庭和学校。在第三种意义上，“社会因素”是指任何集团所特有的感觉、评价和信念体系，或指任何社会统一体以及参与其中的人们的唯一特征。

“社会因素”的这三重意义，也就暗示着现代性的三个主题：平等、社会化和普遍性。但是，对于第三个主题，阿隆感到自己的

任务是不可能完成的。因此,他不是去着手对不同版本的现代性进行“不可能的”考察,而是决定分析“国际社会”。也就是说,一旦他选择了自己的主题——现代性的社会秩序——他就只好保留“社会因素”的前两个含义,而忽略掉第三个含义。他承认,这个含义对于现代社会学家来说,或许是最重要的。他还将自己的研究限定于宏观社会学(macrosociology)领域——“社会学中最不严格的一个分支”——并限定于仅对现代社会有效的观点。当然,这种研究有可能面临陷入平庸和错误的危险。

首先,现代社会有着平等的愿望而又有着等级制的组织。它们承认每个人拥有平等、幸福、公民以及对社会产品的平等分配的权利。但是,工业社会还把集体行动的效率作为自己的追求目标,而这就要求所有人必须服从少数人的决定。因此,在“平等的辩证法”中,阿隆就讨论平等和等级、冲突和意见一致之间的关系问题。这些问题“像人类社会本身一样古老”,但是“现在在具体的表现过程中,却被科学技术所具有的无法估量的潜力重新设置了。”

其次,在现代社会,就像在有史以来的所有社会里一样,个人从属于各种不同的集团,其中最重要的是家庭和劳动共同体。技术文明改变了这些基本体系的关系,并且在实现了旧的愿望的同时还开启了新的愿望。每个人不仅希望实现平等,还希望实现个性:“他想成为他自己,而不是匿名的和可互换的符号。但是,容许每个人实现自身个性的可能性程度,似乎还需要一定的条件或带来一定的结果:他必须屈从于无情的生产和经济发展机制。”这就是“社会化的矛盾”。

最后,人类被分割成各种社会,而这些社会之间的联系比以往任何时候都更加紧密了。现代的交通和通信方式为人们提供了广泛的信息。不发达国家和发达国家之间财富的不平等,不仅成为联合国争论的焦点,而且愈来愈引起各个国家的注意。人类各民族既趋向于统一又趋向于分裂。由于科学技术提供的可能性,各

个国家或大陆乃至全球都形成一个统一的、可理解的历史领域。所有民族——“或者至少那些以民族的名义发言的国家”——都渴望得到工业化所提供的财富和权力。然而,“普通人”的生活水平和生活方式从来没有像今天这样参差不齐:有些地方还接近于原始风俗,而另外一些地方则被技术革命改变了——这种变化只能与新石器时代的革命相提并论,就像开垦土地、驯养耕牛一样,翻开了历史的新篇章。这就是阿隆在“普遍性的辩证法”中所关注的问题。

这三个主题中每一个都包含这样的辩证法,即在“现实和理想之间,或在现实的各方面和各种理想之间都存在着矛盾”:

> 工业社会只能在运动中并通过运动才能被理解。没有任何秩序能够结束社会变化。但是反过来,社会变化既不能被简化为朝向一个确定目的进步的过程,也不能被简化为一个其规律和结果早已为人所知的平稳进化的过程。无论是在科学还是在技术中,未来都不能被看作仅仅是现在的扩展,而必须被看作充满各种新的创造和变迁的万花筒,朝向一种很大的不可预测性。即使我们可以估计我们后代的知识和能力,我们也不能确定地说出明天的社会秩序将是什么样的。人类对平等、个性和统一的渴望,远在各个民族还没有拥有满足这些渴望的手段时就产生了。没有人知道明天人们是否会对社会必须提供的东西感到满意;如果不满意,没有人知道他们将怎样表达这种不满。
>
> 历史还没有终结。今天的社会处于自发的判断(没有这些判断,它们就会崩溃)和客观的自我意识(这已经变得与它们的本性不可分割了)之间。它们质疑未来,并等待答案。它们犹豫不定,不知道是否以单一的目的或理想来定义自身。但是未来并不作答,甚至以另一种形式将这个我们向它提出

的问题,再抛回给我们。①

1. 理性目标和平等理想的矛盾

阿隆认为,现代社会似乎遵循着两个律令:生产尽可能多的东西,平等地对待其成员。或者说,现代社会为自己树立两个首要目标:征服自然的力量,并遵从一个压倒一切的价值,即平等。“在与其环境的关系中,人类被引向集体权力;在相互关系中,他们宣称决心相互待之以价值上的平等。”

在阿隆所谓的“普罗米修斯式的雄心”和“平等的理想”之间,存在“一种灵感上的亲和关系”。对自然力量的控制依赖于科学;从理论上来讲,科学对所有人都是开放的,它是理性的产物,每一个人都可以享受它。人与人之间并不存在基本的不平等;所有人都有权利成为公民,分享共同体的财富,并追求幸福。这个被18世纪的预言家们所作的预言,仍然没有穷尽它的革命性潜能。

尽管普罗米修斯式的雄心和平等的理想都起源于理性主义,但是尽可能多而且尽可能高效率地生产财富的愿望,从本质上来讲,仍然远离于对正义的关心和其他人道主义的考虑。劳动的合理化增加了可分享的财富的数量;它使提高所有人的生活水平并实际地减少某种不平等成为可能。但是,合理化还意味着高效率地进行社会组织,而这反过来又暗示着人与人之间权力的等级制。这种等级制必须与能力的等级制相适应。但是,集体意识能否接受两极分化造成的这种巨大的不平等呢?

平等理想的内部矛盾,以及这种理想与生产目的和对自然的控制能力之间的矛盾,“封闭了现代社会的任何稳定性。科学技术

---

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p. XV – XVI.

的发展以及人们的不满情绪不断地打破社会秩序的稳定性。秩序在这些社会中总是暂时的；与其说它是在过程中不如说它就是一个过程。”这样，阿隆相信，要理解它的发展方向，最好的方式就是集中分析那些最明显的不平等，那些正在被当代意识形态争论和历史性冲突考验着的不平等：

> 这样说来，这些不平等就是它们自身对社会提出的挑战。它们所引起的反应，能够使我们认清我们时代各种社会体制的共同特征和特定的不同之处。这些挑战可以归纳为三个词语：阶级、寡头统治和种族。它们包含着三个主要的不平等：社会经济的不平等（socio－econoimc inequality），它依赖于个人在生产过程和收入分配中所起的作用。社会政治的不平等（sociopolitical inequality），它依赖于个人单独或作为集团成员在公共事务管理中所起的作用。民族（或种族）的不平等［national（or racial） inequality］，比如在一个主权国家或较大的集体中，各种集团共存，这些集团被语言、文化或肤色所区分。
>
> 现代社会是否被阶级斗争撕扯得四分五裂？它是否被划分为被动的民众和一个拥有全权的精英集团两部分？或者说，由于经济进步，阶级是否趋向于解体或融合？政治权力是否趋向于更广泛的扩散？
>
> 悲观主义者和乐观主义者，马克思列宁主义者和西方民主的斗士，对这些问题的回答各不相同。但是，另一方面，这两个阵营都承认一个悲观的事实：种族差异最难以与平等的理想相容。①

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p. 3－4.

2. 平等理想和现实秩序的矛盾

在第一个主题中，阿隆是在“社会因素”的现代含义——即“社会问题”意义上使用这个词的。在19世纪，社会主义是以渴望改革为特征的，这种改革将超出政治领域，影响整个社会结构；它以消除非正义或恢复“意见一致”为目的。在第二个主题中，阿隆是在“社会化”（socialization）或“群体性”（sociability）所暗示的意义上使用“社会因素”这个词的。

阿隆详细考察各种不同形式的冲突——阶级之间的经济冲突，掌握统治权的少数人和大众之间的政治冲突，以及各民族或种族集团之间政治和经济的冲突。他发现，当关键在于经济因素时，冲突趋于淡化，但是工业社会的平等理想同技术和政治等级制之间的张力则从未解决。同时，即使社会不同阶层的人们都将分享总财富，各种集团之间的不平等也将加剧。

当然，现实和理想之间的张力并非病态现象，而是文明的正常结果。对此，人类要承担全部责任——他们要树立一种与其正义概念相适应的责任。平息冲突必然引起生活水平的提高，但是对不平等的反抗——无论是个人的还是集体的，是过分的还是不正当的——仍将是历史过程的源泉。暴力的危险将会爆发，即使在发达国家，当经济进步趋于停滞不前或当政治体制受到威胁时，也同样如此。

阿隆接着考察了社会化的机制。乍一看来，这些机制似乎世世代代都保持不变。无论人类的生理本质有着多么不同的社会表现，社会秩序最终都来自这种本质。家庭是孩童获得第一经验和“不可磨灭印象”的最初环境。即使是在婚姻或原子形式下，家庭仍然是一个复杂的整体。它同时由父母之间、父母和孩童之间和孩童与孩童之间的内部关系，以及与周围社区和其他社会化力量之间的外部关系——学校、教堂和大众传媒——所决定。但是，现代技术工具是否已改变了社会化的机制呢？

并没有证据可以表明，社会化比过去更具有压制性。社会阶级并不是从它产生时而是从它应该消灭时，从一种指责它的理想开始广泛传播的那一天，才开始引起人们愤恨的。与此相似，人类不可避免地被社会化，被众多集体中的一种集体的特定文化所塑造，在这一事实中，并没有增加任何新鲜的东西。要说有新鲜东西的话，那就是“某种幻想的失落”：没有任何人能够早于或脱离社会化过程而存在。另外的新鲜东西就是创造个人的愿望，人们希望这种个人“不是在无差别的大众中可互换的个人，也不是在庞大的官僚体制运转中的机器人”。正如涂尔干极力强调的那样，现代良知具有两面性：个人良知的社会化以及个人自律的理想。

这样就引出第二个研究主题。工业文明包含着等级秩序和平等理想。在某种限度内它成功地协调了两者。同时，工业文明使个人在劳动中服从严格的纪律，服从公众意见，（这种意见是“散漫的、压制性的和转瞬即逝的”），还要服从大众传媒永恒的压力，但是它又要求拥有宣扬自由和个性的哲学。

这个问题就像社会阶级或精英集团一样，一个半世纪以来一直是哲学或社会学的核心问题。在马克思的思想特别是在他模棱两可的“异化”概念中，就暗示着这个问题，在涂尔干的“反常状态”（anomie）中同样如此。现代文明的批评家们担心个人不是丧失在众人中，就是与世隔绝，担心个人被动地服从一种异在的秩序，或者由于缺乏自律而盲目尝试。

这些现象看起来相互矛盾，但是社会学家们在批评现代文明的同时，又都指出这些表面相互矛盾的现象具有共同的根源。工业社会的劳动分工，导致每个人的变化。它还根据国际化标准的权威性来改变个人，使其作为庞大机器上的一个轮齿。

阿隆指出，在第二个主题中讨论的问题不如在第一个主题中讨论的问题容易消除。阶级斗争、精英和大众、民族主义和种族主义都是每天报纸上谈论的热门话题。它们指出政治斗争中的关键

问题；每一个主题都包含着一个与这些术语有关的意识形态。阿隆的任务就是发现幻相和理性化背后的事实。但是，即使异化、反常状态和大众这些概念反映了那些对普通人构成影响的意志，也只有知识分子才能给出它们的确切意义。它们所构成的主题，更多地是与工业社会的人性特征而不是与经济－政治体制相关，更多地是与文化而不是与财产或公共产品的状况相关。

由于自然环境或历史传统的不同，生活条件在一个集团和另一个集团之间有着如此巨大的变化，在这样的情况下，如何析离出工业文明的特定趋势呢？诚然，在社会愈来愈现代化的过程中，它们要求相同的技术基础结构；但是工业文明的社会方面的特征，只是受技术的影响而不是受技术的单一决定。

大量的趋势都在起作用，因而应该尽量避免"预言一个趋势对另一个趋势的最终胜利"。在发达社会，国民生产和大部分家庭的收入逐年增长，尽管存在劳动和非劳动之间的区别，但是普通人的生活除了危机或战争时期之外，一般情况下都显得舒适和安全。这种生活对工作有影响吗？人们是否应该对所有人受某种无形力量的奴役，以及人们在个人生活的狭小圈子以外的互相冷漠表示担心？或者相反，对他人意见的关注是否就构成一种危险？人类是一个蚂蚁窝还是一个自由人的共同体？人们是丧失于众人中还是一个个自主的个体？

这些问题或许并没有答案。科学为无数个体提供了选择的自由，至今这种自由还是可设想的。对这种自由，人们必须承担起责任来。但是谁能预见人们会把这种自由派上什么用场呢？[①]

---

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p.63－5.

3. 普遍性的辩证法

在第三个主题"普遍性的辩证法"中，阿隆指出，人类第一次经历了共同的历史。这个事实已变得司空见惯，并且在其外在的表现——生产、交通、通讯和信息的新技术——中，它是自明的并成为共同意识的一部分。但是，这种物质的统一并不像人们常常说的那样重要：

> 遥远民族的贫困和不幸，世界上每天发生的灾难，电视上展示的异域风俗——所有这些信息，无论是文字的还是视听的，都不会比邻里之间或同事之间的一场吵架或个人人生的浮沉更能影响普通的听众或读者。①

技术的这种"真正"的普遍性首先是与阿隆在第一个主题中定义的现代社会的理想相联系的，这种普遍性可以归纳为两个相关的概念：科学真理和个人平等（或科学理性和民主）。但是，当人们从民族的参照框架转入人类的参照框架时，这种设计的内在矛盾就会呈现出完全不同的形式。今天，平等原则已经从个人之间的关系，转向民族之间的关系。这样说来，整个人类既已被分割为一百多个国家，它还能否趋向于统一的社会？技术的统一是否"仅仅是掩盖了根本多样性的一层薄薄的外衣"？它是否"仅仅是许多历史潮流的一种"？而且不一定是最强的一种？

工业社会发展趋势的起源遍布整个人类，它就在于理性，即科学和技术，因为经验科学现在已经被看作理性思维的缩影和技术效率的基础。但是，即使理智要求人类的统一，作为毁坏（destruction）的手段，技术也表现为对整个人类的分裂。作为生产（pro-

---

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p. 138.

duction)的手段,技术导致了民族之间的不平等,这种不平等比过去任何时候都更加确凿无疑,更加令人难以接受。但是主权国家并不是由毁坏和生产的技术所造成的,而是人类本身的创造,它已经存在几千年了,这些技术是助长还是阻碍了人类的统一,或者至少是助长还是阻碍了人类渴望已久的和平?

阿隆指出国际社会存在两种状态,即"权力的无政府秩序"和"发展的不平等秩序"。一个原子弹落在一个大城市里,就会杀戮几百万生灵;愈来愈多的国家要求主权,在理论上把主权定义为在和平与战争之间进行选择的权利。同样的生产手段对所有的民族来说都是可用的,但并不是所有国家都知道怎样来利用它们。没有什么可以阻止它们共同富裕,因为从现在开始,财富并不是被他人夺走的,而是由于自己的民族性才丧失的;尽管目前还没有人能说出这种状况会持续多少年或多少世纪,但是发展的不平等将成为"普遍历史的黎明"时期的特征。

国际体制被主权国家之间的冲突所打破,而世界经济则被发展的不平等所打破。在"价值的不同秩序"中,阿隆要考察的是:人类是否被相同的雄心或"计划"所激励?每一个国家的统治者都试图以某种方式参与到现代文明中来;但是,生产、物质财富和对空间开发能否给人类的存在以意义呢?

> 没有人要求人类接受一种令人沮丧的一致性,以便结束其争执;但是,要区分文化(使人们了解彼此的价值)和政治-经济意识形态(陷于一种殊死斗争之中),在理论上来说是容易的,但是在实践中是极端困难的。个人一旦卷入国家集体之间的剧烈冲突时,拯救的信仰就会向所有人展示自己。今天,世俗信仰,甚至是那些仍然被普遍性所激励的信仰,继

续分裂着它们声称要统一的东西。[1]

二 技术和历史

平等、个性和普遍性的辩证法都是内在于现代文明之中的。所有这些或许都是来自相同的源泉，即“普罗米修斯式的雄心”。用笛卡尔的话来说，这种动力就是借助科学和技术的进步而要成为“自然的把握者和拥有者”的。由此产生技术和历史的矛盾，或者说物和人的矛盾。对空间的征服就是这种表现。在同一个苏联社会里，物理学家精确地计算让火箭在月球的哪一点上着陆，而不是研究在一年或五年时间里将收获多少麦子，这难道不令人“震怒”吗？让卫星而不是让农民遵循计划制订者的意志，这难道不是“不可容忍”的吗？如果有人说只有通过遵循自然才能征服自然，那么在此就引发了进一步的问题：什么样的社会或人性的自然要求计划制订者去遵循？

回答这个问题是不可能的，因为人类及其社会是有历史的，而不是永远不变的自然世界。然而，在人性和社会的自然并非不变的情况下，它并不具有永恒的特征，使得政治家们在这个领域内无所不能：个体在态度和能力方面各不相同，而社会化、家庭、学校和同龄人群体有利于一些人而不利于另一些人。改革只能减弱而绝不会消除社会－家庭的连续性所造成的影响。在阿隆看来，这种社会－家庭的连续性不应该而且也是不能被摧毁的。

对于科学的普及，人类应该作出什么样的反应呢？人类并不能构造社会，或者即使这样的话，这个社会也是“一个如此遥远的、如此抽象的和如此无机的社会，以至于对任何人它都不能完成参

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p. 140.

照群体——村庄、信仰、阶级、种族或民族——所能完成的功能”。全球的技术一体化只是外交史上各种因素之一种；它“只是被原子弹和导弹的无穷威力所改动而不是彻底改变”。

普遍性的辩证法——“历史运动的主动力”——既不是一个难题也不是一个矛盾的综合体，不需要科学家们的智慧或一些政治家们的勇气来解决或克服：

> 没有任何单独的个人会奇迹般地具有一种能力，以消除我们所说的民族偏见，带来生活水平的平等，把农业生产力提高到目前的技术所允许达到的水平，把对本民族文化的意识同对政治元素的归属感区分开来，剥夺各民族独立的愿望。总之，国际关系将继续“历史地”（在这个词完全的意义上）延续下去；尽管每一个行动者都追求部分的理性，但技术所提供的物质工具——武器和交往手段——使人们有些行动的总体特征和不可预测的结果给观察者以非理性的感觉。①

无论行动者（他或者是企业家或者是战略家）使用什么样的手段来作出最优化的决定，决策的辩证法——即使抽象地来说——也并非总能保证产生一个合理的结果。无论行动者是将军还是政治家，他们在政治领域的勾心斗角，都不会比消费者或企业家在经济领域的斗争更具有理性。
换句话来说，至于平等或普遍性，失败尤其是不可避免的，必然导致失望。人从来没有也不会成为社会自然的掌握者和拥有者。后者不会像无机或有机自然那样把自己交由人们去操纵。它以另外的方式被改变：社会自然是一种自由创造过程，它基于心身资料，

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, p. 217.

这种心身资料或者是保持永恒或者渐进地变化。

不可能存在全权的计划制订者，因为不存在大一统的国家。"消除国家的多元性，在政治层面上来说，就意味着某种历史的终结，意味着实施一种技术性的解决方案。"但是，如果这种解决方案是由一个国家，甚至一个人强加的，它就类似于过去的王国。结果可能是"小心谨慎的，并或许是令人厌烦的"。只要坚持国家的多元性，各种利益既部分相互矛盾又部分相容，那么社会总体的发展仍将是历史的。技术塑造一种未来，这种未来"是由所有人创造的，但又是不可意欲的，不可预见的，还或许是非理性的"。

> 人类从不知道自己正在创造的历史，今天他们也不会知道得更多。最好还是思考未来而不是认为它是前定的，但这种对未来的思考，正如揭示了我们所知道的事情一样，也揭示了我们认识的局限性。没有任何一个技术专家可以创造明天的社会；而是所有人都将创造它们，并且它们将具有不可预测的多元性。每一个人所承担的那份责任都是很小的，以至于微不足道；但是，如果少数人承担的责任是决定性的，那么有多少其他人因此将被缩减为纯粹的客体，被判予痛苦的被动性？
>
> 历史仍将是人性的、戏剧性的，并因此在某些方面是非理性的。今天时髦的意识形态，一方面指责战争、对太空的探险、对经济增长一厢情愿的追求以及无休止的竞争所包含的非理性，另一方面它们又指责一种存在的非人道的理性化，在其中人们至今仍没有目的，没有梦想，没有热诚。但是，我们或许可以这样问，科学和技术，卢梭追求的这两个目标，到底如何才能使人们返朴归真，和平相处，重享狭小而封闭的共同体的温暖？人类学家告诉我们，这些或许在新石器时代初期

就已经消失了。[①]

*　　　*　　　*　　　*

左派和右派的划分至今似乎仍然是有意义的。如果撇开意识形态的划分方法，而从社会学的角度来定义的话，似乎还可以这样说：左派认为市场社会是有局限的，应该在社会生活的各个领域（不仅仅是公共领域）扩展民主，以政府的力量来促进真正平等的实现；右派将不平等看作现代社会的自然既定物，主张人们接受这种不平等，而对政府行为消除不平等的能力及其后果表示怀疑和忧虑。由此看来，阿隆不折不扣地属于右派。

当然，右派并不意味着错误和反动，而只意味着保守。这种保守立场也并非完全没有道理。如果盲目地追求平等的实现，而诉诸于政府或反政府的力量，那么必然造成权力或暴力的扩张，为了一个虚幻的目标而在现实生活中造成巨大的灾难。这种灾难不仅是经济领域的，更主要是政治领域的。结果可能是对自由、人权和民主制度的压制，而平等或许根本不会实现。于是，他们将平等的理想寄托于经济的发展给人们带来的"普遍富裕"，以及他们根本提不出具体方案的渐进式改革。或许理性目标和平等理想之间的矛盾的确是现代性的内在矛盾，或者追溯到人性深处，这可能就是人同时具有的计算理性和人文理性之间的矛盾。因此，是坚持保守立场还是坚持进步立场，这只是一个基于信仰的价值选择问题。阿隆选择的是保守，而我们同样可以选择进步。如果把"朱门酒肉臭，路有冻死骨"的指责应用于现代社会，那当然是有点耸人听闻，但是财富的两极分化，社会和政治的不平等以及自由的缺失，不能不说是现代社会的重要事实。

---

① Aron, *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, pp. 221－2.

阿隆试图向我们表明,技术不能改变历史,经济不能决定政治和社会,政治上的自由或专制才是最重要的,改变经济制度或许是可以的,但是并不一定能保证人们的自由和平等。这有一定的道理。但是他过分重视政治,而忽视了技术和经济的作用。他没有看到技术和经济具有一种无限的自我扩张性,因而否认马克思所揭示的资本主义内在矛盾的不可避免性。同时,他还以生活水平的普遍提高来否认相对贫困化的真实性。他没有看到相对贫困不仅是现实的存在,还时刻被人们感受着。当看到有人开着宝马、奔驰、凯迪拉克从眼前飞驶而过时,人们并不因为自己能够骑上自行车就不产生“社会不公正”的感觉。阿隆将未来的幸福寄托于经济发展给人们带来“普遍富裕”上,可是我们要问:既然经济不能决定社会制度和社会关系,为什么还要寄希望于它,而不是以政治和社会的方式致力于社会公正的实现呢?

第五章　和平与战争

在思考工业社会时，阿隆认为现代性的辩证法表现在平等、社会化和普遍性三个方面的矛盾关系。其实，三者暗含着的都是物的因素和人的因素之间的矛盾，或者说是人自身之内工具理性和道德理性之间的矛盾。科学技术和生产力的发展影响着人与人、人与社会以及社会与社会（或者说民族与民族）之间的关系。当阿隆从平等和社会化走向对普遍性的思考时，他也就从人际关系走向国际关系，从国内政治走向国际政治。对工业社会条件下民族之间关系的思考也是工业社会思想的一个重要方面。

正如对工业社会其他方面的影响一样，科学技术和经济的发展只是影响了国际关系，但并不起决定作用，国际政治关系还有着自身独特的规律，这要从国际政治运作的实际中来考察，其表现就是和平与战争的交替以及国际社会的无政府状态。在本章中我们就集中论述阿隆对国际政治关系的思考。在第一节中，我们将论述阿隆对工业社会与战争总体关系的思考；在第二节中，我们将论述阿隆的国际政治思想，指出他的思想核心在于维护政治理性。

第一节　工业社会与战争

科学技术的迅猛发展、大机器的广泛使用以及工人阶级在城市的集中,使那些思考历史进程的社会学家们和哲学家们不得不感到震惊。他们更加关注工业社会的发展在历史进程中的地位或作用。工业社会与战争的关系就是其中重要的一个方面。那么,工业社会对人类的和平与战争状况有什么影响?

阿隆认为,在这个问题上存在两种观点,即乐观主义和悲观主义。以孔德和斯宾塞为代表的乐观主义,把历史看成是从一个社会类型向另一个社会类型运动的线性发展过程。军事社会和工业社会是人类历史上两种对立的社会类型。前者是军事精神的时代,以侵略和扩张为目标;后者是劳作精神的时代,最终会消除战争。以尼采和斯宾格勒为代表的悲观主义,把所谓的工业社会看作只不过是市民社会的另一种翻版而已。这种世俗的大众文明的发展,必将导致内战的发生,就如同罗马共和国末期所发生的那样。在这两种观点背后隐藏着历史概念上的根本分歧:前者坚持进步主义历史观而后者坚持历史循环论。①

马克思主义是乐观主义和悲观主义的结合。一方面,马克思肯定了资本主义对生产力发展的巨大贡献;另一方面,他指责资本主义私有制和竞争造成了大众生活条件的恶化。资本主义没有能力克服自身固有的矛盾。危机的加重使阶级斗争愈演愈烈。只有经过暴力革命,消灭资本主义制度才能使人类走向一个产品极大

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p.5 -6.

丰富、人们和谐相处的社会。①

阿隆把孔德和马克思看作最明确地阐明了工业社会特点的思想家。孔德是一个不折不扣的乐观主义者。从根本和长远的眼光来看，马克思与孔德是一致的；但是从短期眼光来看，马克思则是一个悲观主义者。阿隆认为，半个世纪的历史既没有证明乐观主义观点是正确的，也没有证明悲观主义观点是正确的，而勿宁强化了中间立场。这可以从现代战争的性质看出来。那么，现代战争是殖民战争，意识形态战争，还是帝国主义战争呢？

在阿隆看来，"第一次世界大战不属于其中任何一种类型：它主要不是以其直接原因或明确目的为标志的，而是以其涉及的范围和利益为标志的。它在一个主权国家关系体系中，影响了所有的政治单元。在没有更好的词语描述它的情况下，就让我们把它叫做霸权战争（war of hegemony）吧。霸权战争如果不是出于有意识的动机的话，那么至少也是一个国家或集团的胜利所导致的不可避免的结果。"②

孔德是在广义上使用"工业"（industry）这个术语的，它包括农业、制造业、商业和金融业。在他看来，工业社会主要不是以生产力的发展和机器的使用为标志的，而是以劳作代替战争，以自由代替奴役为标志。他认为，工业和战争的关系在人类历史上经历了三个阶段：首先是工业为战争服务，然后战争又为工业服务，在社会的终极形式中，二者最后的综合将是通过工业而取得和平。所以，孔德预言，工业时代欧洲各国之间的冲突是不可能发生的。相反，他设想欧洲各国将形成一个统一的西方共和国，并以自身为表率，引导人类的其余部分不再企图进行征服战争。而历史事实恰

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 4.

② Ibid., p. 13.

恰与孔德这位满心仁义的实证主义教皇的预言相反,20 世纪上半叶充满了冲突和战争。工业主义并没有给欧洲带来和平。相反,

> 如果这种“民族冲突”(被孔德宣布为不可能发生的)一旦爆发,那么那些促使战争扩大化的因素(工业社会的和平主义本应该消除它们)将会起作用。如果招募来的军队不再担负警察的任务,他们将为军阀们提供几乎无穷的人力资源(如果我们可以使用这个讨厌的术语的话)。如果企业家、工程师和科学家们开始把他们的才能运用于毁灭性工具而不是生产工具,那么他们将从工厂和机器里释放出多么恶毒的奇迹啊。①

第二次世界大战比第一次规模更大,但它不是霸权战争。在阿隆看来,第二次世界大战是意识形态战争,因为战争双方都诉诸相互冲突的意识形态;它也是帝国主义战争,因为希特勒德国的目的或许并不是要把它的征服行动扩张到欧洲以外,而是要使欧洲各国屈从于它的统治。正是这些欧洲各国曾经把这种统治强加于海外所谓落后或欠发达国家的。这种被孔德称为“暂时的并且是悲剧性的变态”的战争,给欧洲带来的后果是毁灭性的。欧洲各国并没有像孔德所预言的那样结合成一个西方共和国,而是在美国的保护之下生活。“对上半个世纪的解释或许可以这样概括:欧洲政治在 20 世纪是按照先例和传统来发展的,似乎工业文明并没有带来任何新的东西。欧洲各国既没能统一为一个国家,也没有作为主权国家以相同的文明为纽带和平共处。”②由此可见,工业社

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 14.

② Ibid., p. 15 – 6.

会不一定消除战争，或者甚至可以说，工业社会与战争并没有直接联系。孔德在工业社会与战争关系问题上的观点是错误的。

阿隆认为，孔德的观点将使我们忽视20世纪的教训，而确信工业社会在本质上是和平的。马克思主义同样也是如此。马克思把工业社会区分为资本主义社会和社会主义社会。战争是资本主义内在矛盾不可避免的结果；而社会主义社会本质上则是和平的。但是这种和平本质只有在无产阶级通过武装斗争，推翻资本主义社会以后，才能显现出来。也就是说，工业社会的一种类型是战争的，而另一种类型则是和平的，果真如此吗？阿隆对此表示怀疑。

在多大程度上以及在什么样的意义上，一种建立于生产资料私有制和市场机制基础之上的政治体制，必然走向领土扩张？从结构角度来看，为了证明这种必然性，必须证明资本主义经济不能以封闭的体系运行，它必须从国外获得原材料和销售市场。这也就意味着资本主义的生产和消费两大部类的发展是不平衡的。阿隆认为，这种不平衡的确存在，但并不一定要通过经济危机来解决，也不一定非要从国外获得原材料以及向国外市场倾销商品来维持两大部类的平衡关系不可。其次，从历史角度来看，这种对外扩张的倾向则是明显的。资本家追求的是利润，自然试图以最高的价格出售产品，以最低的价格获得原材料。对不发达国家的扩张，显然为他们提供了这种方便。但是阿隆指出，历史并不能证明，如果不向印度倾销棉花，19世纪英国的经济就不能运行。①

从理论上来讲，资本主义与领土扩张并不存在必然联系，但是从历史上来看，二者的确是联系在一起的。那么，问题就变成：在多大程度上，资本主义领土扩张成为不同经济之间冲突的根源呢？阿隆认为，领土扩张的确为殖民帝国提供了获得原材料和市场的

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 23 - 4.

优势，但它并不是冲突的唯一原因。比如，后起的资本主义国家——德国，就以低廉的价格向国外倾销产品，以获得出口的最大化。这种不平等竞争也是导致国家之间冲突的一个原因。因此，将资本主义与瓜分世界市场的战争之间看作必然联系的观点是值得怀疑的。[①]

因此，在阿隆看来，殖民帝国主义并不是欧洲战争的必然原因。应该这样来看待二者的关系：

> (1)资本主义国家不是被内部矛盾或被扩张的需求推向战争的。
>
> (2)以殖民冲突为其原因或背景的所有外交危机可以用和平的方式解决。
>
> (3)当巴尔干冲突引起民族情绪，打破了欧洲的权力平衡时，战争便爆发了。统治着世界的旧大陆各国，极力避免殊死斗争。当孔德提到西方共和国，勒南(Joseph Ernest Renan)唤起德国、英国和法国的活力时，他们不是在预测实际历史的发展过程，而是表达了历史原因。如果无用或灾难性的事件发生了，1914年的战争或许也不会爆发。[②]

社会主义工业文明消除了私有制或国际竞争，是否可以避免情绪纠葛，消除帝国主义的经济-政治冲突呢？阿隆发现，国际经济关系的公共特征并不能消除冲突的动因。市场价格并不总是平等的，权力对比影响着交换的条件。发达国家在向不发达国家购买食品或原材料时，不是低于市场价格，而是在有利于自身的方向

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p.24-5.

② Ibid., p.27.

上自由定价。市场并不能保证平等，而取消市场，由两国政府协议定价更不能保证平等。南斯拉夫和波兰就曾经抗议苏联购买它们的原材料时所定的价格。1956年波兰的煤炭价格回升，所参照的客观标准正是资本主义市场上的价格。阿隆指出，如果这种客观标准被消除，那么在拥有不平等权力的社会主义国家之间，价格的确定还不一定有多大的随意性呢。①

经济交换上的不平等一定就会导致社会主义国家之间的政治冲突或危机吗？阿隆指出，资本主义国家之间并没有诉诸战争来保证投资优势或低价购买高价出售。英国没有因为美国抢夺了自己在世界上的经济领先地位，就与美国断绝同盟关系。社会主义国家之间的关系也一样。但是，要保持和平还需要一定的条件，即必须取消以强凌弱的局势，消除各独立的主权国家之间的对立，而代之以兄弟般的关系。②

因此，阿隆认为，不能像马克思主义那样，认为资本主义本质上是战争的，而社会主义本质上是和平的：

> 无论是哪种社会体制，工业社会都会产生许多战争的根源，但是永远不会引起殊死斗争，因为在和平上的共同利益总是大于与之相对立的狭隘或边际利益。但是，任何经济体制本身都不能排除战争的危险，因为没有任何体制能够结束那种在对立的主权国家之间起支配作用的本质。没有任何体制能够保证各个国家将不再相互施以恶毒的计划，或保证它们爱好协作甚于控制，爱好妥协甚于战争。在本世纪之初，不是资本主义而是国际生活本身，连同商业化的民族主义、意识形

---

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 28.

② Ibid., p. 28.

态帝国主义和对立的权力欲,在其自身内孕育着战争,就像海洋孕育着风暴一样。[①]

西欧的和平不能使人们把未来预言为乐观主义的,不发达国家的暴力态势也不能证明对未来的悲观主义预言是正确的。"信仰把各个集团分裂开来,而不是联合起来;各派系相互敌对;对立的少数人集团宣称代表联合起来的各民族,这需要几十年或上百年才能实现,而大众和欧洲大国每天都不耐烦地要求创建这种联合起来的民族。"但是,阿隆确信,暴力的存在并不拒斥实证主义所宣扬的理论,即现代文明的使命是实现和平。[②]

为了使分析更容易,阿隆集中考察发达国家的情况。工业主义能阻止两个超级大国走向战争吗?或者说,工业主义是否将在二者之间建立不可克服的对立?阿隆认为,现代社会已不同于以往的封建帝国,古代的奴役状态已不可能维持。正如孔德所说的那样,和平成为工业社会特有的本质。首先,在民主和机器文明时代,帝国主义存在不可克服的内在矛盾。苏联在东欧实行帝国主义统治,西欧大国扩张殖民地,从经济角度来讲并不合算。为了达到长期掠夺的目的,必须向卫星国进行投资。从长期来看,把这两项任务结合起来,就会导致卫星国生活水平的降低,以至达到令人难以容忍的地步。历史事实表明,保护国所提供的援助远远大于从殖民地获得的收益,而且还会影响国际关系。因此,帝国主义国家从殖民统治中所得到的仅仅是统治的荣耀。[③]

其次,意识形态并不起决定作用。苏联并不会出于意识形态

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 28 - 9.

② Ibid., p. 31 - 2.

③ Ibid., p. 34 - 5.

的考虑而去答应匈牙利脱离社会主义阵营的要求，正如它不会因为共同的意识形态就不再掠夺各个人民民主共和国一样。各个国家从来不会绝对忠实于它们所谓的指导思想，也不会完全不受意识形态的影响。苏联之所以降低对东欧国家的剥削，主要是为了避免使其建立的体系过分削弱，意识形态只是它用来联合各个属国的工具而已。与之相似，美国以低廉的价格从不发达国家购买原材料，但是另一方面，即使没有苏联的威胁，美国阵营成为地球上唯一的统治者，建立大同世界的目标要它承担的责任也要大于它获得的经济利益。①

最后，从军事对比上来讲，武力威胁和可能造成的灾难也会阻止战争的爆发。原子弹等大规模杀伤性武器用于现代战争，反倒减少了战争爆发的危险。如果战争一旦爆发，即使胜利国取得了世界霸权，其危险和代价也足以使任何一个头脑清醒的领导者避免进行这种冒险。没有人会丧失理智到让热核战争随意爆发的地步。

这样，通过分析现代工业社会的具体条件，阿隆并不认为和平已经实现，但也不认为战争会走向极端：

> 这样，两个超级大国之间好战的和平状态（bellicose peace），尽管不乏先例，但也具有某种独特的特征。美国和苏联都是各自那一半经济发达世界的统治者；它们相互敌对，不可能正式同意欧洲－美国区域的划分，但也不想陷入殊死斗争。战争进程是不可预测的，但是无论产生怎样的结果，废墟都会在空旷的天空下高高地堆积起来。这些国家都不需要实现一个大一统的世界，它们的存在也不会受到威胁。工业主

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 36.

> 义使它们既不能达成一致意见，也不会进行极端的试验。新型的毁灭性武器使最勇敢的心灵都会为之颤抖，对经济增长的责任减弱了进行征服战争的吸引力，而目前每一个超级大国所坚持的意识形态都会有助于达成妥协。①

看来，从根本上来说，阿隆同意孔德和马克思的观点，认为和平是工业社会的本质。但是，他既不像孔德那样认为和平会自动实现；也不像马克思那样认为必须经过一场灾难性的战争才能实现；而是认为不使用暴力而求得和平是可能的，但必须具备一定的条件。也就是说，只要人们努力遏制促使战争爆发的因素，在一定时期内和平是可能的。但是，事实上，它没能消除冲突的根源。首先，从经济角度来看，殖民扩张仍然存在。尽管总的来说，对殖民地的控制得不偿失，但是总有一些例外。英国对巴林和科威特的占领以及法国对撒哈拉的统治都收益颇丰。只要原材料的供应不能满足人类的需求，这种掠夺战争的根源就不会被消除。其次，从政治角度来看，不同民族共同体的存在也阻碍着世界各民族的联合。再次，意识形态的对立也难以消除。苏联仍然把意识形态放在第一位，不会放弃自己的教条。最后，国际霸权之争也不会轻易停止。②

总之，正如相信托克维尔预言工业社会本质上是民主的一样，阿隆确信工业社会为世界和平提供了条件，但是他又认为工业社会与战争并非必然联系，战争与和平的关系依然遵循着传统政治的法则。现代战争唯一独特之处就在于，战争的动因并不是一个国家谋求毁灭或奴役其他国家，而是在工业社会条件下生长起来的意识形态即实现工

① Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p. 36.

② Ibid., p. 50 – 3.

业社会理想的不同手段之间的冲突。工业化教人们以理性思考,但战争的危险依然存在。当前世界依然处于过渡阶段,但大同世界什么时候和以怎样的方式实现,则并非存在确定的时间和唯一的道路。理想世界只是一个价值目标,如何实现则需要人们在具体条件下根据历史发展的阶段性规律来选择和行动。

在此,阿隆在历史哲学中所确立的反对历史决定论而主张或然决定论的基本思想,仍然清晰可见。在阿隆看来,孔德和马克思的错误并不在于对未来世界的确信,而在于对历史发展过程持过分乐观的态度:不合理的现实必然消失。阿隆从他的或然决定论出发,根据对工业社会具体条件的分析,向人们提示:战争不可能于近期消除,和平仍有遥远的可能。可以肯定,这才是一种比较科学的态度。阿隆对未来所作的种种预言,大部分都已成为今天的现实,他提出的一些主张,也成为今天人们的共识,但这些都不是最重要的,而他为我们提供了一种客观冷静的思考方法,赋予人们创造历史的主动性和责任感,或许才是最重要的。

第二节　二律背反的审慎理性

国际政治关系是否有可能被我们所理解?如果能理解,如何理解?阿隆认为,要研究国际政治关系,必须从一开始就要把国际关系看作人类文明的一种特殊现象,它呈现出错综复杂的形式,但总是可以被认识的。为此,在二战后的最初几年里,他就着手研究20世纪的两次世界大战对人类造成的后果。他先后写成《大分裂》(*Le Grand schisme*)和《连锁战争》(*Les Guerres en chaîne*, *The Century of Total War*)两部著作。在50年代,阿隆还写了一系列的文章,并发表著名的“战争和工业社会”那篇演讲。1962年,阿隆

出版了《和平与战争》(*Paix et guerre entre les nations*, *Peace and War*),吸收了以往著作中较为抽象和带有总体性的观点,形成国际政治的规范性理论体系。

阿隆的规范性理论从没有脱离可行性考虑和国际关系的现实。阿隆将自己置于政治家或有责任感的公民的角色,从政治本身的规律进行思考,从而形成他的二律背反的审慎理性(antinomic prudence)。这种理性来自西方政治学史上的审慎理性传统。阿隆的理论贡献就在于对"马基雅维利式的问题"和"康德式的问题"独特的解决方式。

什么是"审慎理性传统"?要回答这个问题,我们首先要区分两种相互对立的传统:现实主义和理想主义。以马基雅维利为代表的现实主义,强调国际关系与道德互不相关。在国际关系中,政治家应该遵循"有效性真理"。正义的要求就是必然性的要求。国家之间的任何协议都是临时性的,一旦"国家利益"需要,这种协议立刻就可以被废除,因此,在国际关系中,国家被看作唯一重要的行为者,而国家的强权就被看作国际斗争结果的决定因素。如果政治家不遵循这一点,就会给国家带来灾难性的后果。"强大者为所可以为,弱小者为所必须为。"这就是强权政治或者现实主义传统的信条。

理想主义则走向政治和道德的另一极端,认为政治不能脱离道德的考虑,而应该把道德规范运用于国际政治的实践中。政治的限制是一种错误的限制。当现实主义者强调强权时,理想主义者强调的则是道德、正义、信任和责任。他们把人权作为首要准则,无视国家利益,而是寄希望于国际政治权威来管理国际生活。不相信这个混乱的政治世界,拒绝认可世界的多种生存方式,就是理想主义者的态度。

"审慎理性传统"在这两者之间做出选择。在它看来,政治不能与道德分离,也不能简化为道德。这种传统具有两个基本特征:

第一,它清醒地意识到,把道德意图和目的转化为政策以产生良好的道德结果,是多么不容易。第二,它强调政治家的个人品质。它承认人性中有恶的一方面,并且看到政治领域常常有罪恶在盛行,但是它并不把这种"是"看作"应该";同时它也不把道德规范直接地投射到偶然的政治世界中,从而歪曲对现实的观察。因此,它拒绝从政治单元中抽象出普遍人性,也不把它从道德考虑中剔除出去。在对外政策中,道德行为是可行的,但是政治结构和人性的限度,又使道德的直接"应用"难以实现。

这个传统可以追溯到亚里士多德。亚里士多德把行动的智慧看作政治生活的最高形式,其最重要的因素是慎思、自制和良知。三者相辅相成,就像小溪汇成江河一样。它们为人们提供的不是普遍性或总体化的知识,而是特定的经验。同时,真正的政治家还要从道德中寻找自己行动的基础。亚里士多德首倡的审慎传统,得到托马斯·阿奎那和埃德蒙·伯克(Edmund Burke)的继承和发展。托马斯·阿奎那把亚里士多德所说的"行动的智慧"看作最重要的道德,其次才是正义、幸运和温和。伯克将审慎看作对玄思哲学误导人们行动的一种矫正,并以此批判了法国大革命的狂热。但是,伯克比亚里士多德和阿奎那走得更远,为审慎赋予完全的自主性,从而使其更接近马基雅维利式的现实主义传统。

阿隆继承了这种审慎理性传统;或者说,正是这种审慎理性的政治道德(political morality)构成了他的政治理性的核心。阿隆对国际关系规范性理论的讨论是从人类行为学的两个基本问题开始的。第一个问题可以分为两问:对外政策是否必然是罪恶的?在现实的政治领域,什么手段可以被政治家合法地使用?阿隆把这个问题称为"马基雅维利式的问题"(Machiavellian problem)。第二个问题是:我们是否能够超越对外政策,摆脱各个国家的争执,而趋向于普遍性的王国或集体安全?前者是关于在现实的政治结构中如何以行动贯彻和平理想的问题,后者是关于如何以普遍的

和平理想来改变现实的政治结构的问题。前者是对现实的静态分析,后者是对未来发展的预测。二者都能使我们深入到阿隆的政治理性的核心。

一 马基雅维利式的问题

这种二律背反的审慎理性可以追溯到阿隆在《历史哲学引论》中所确立的观点——或然决定论。正如我们在第一章中所论述的那样,阿隆认为,人的认识是有限度的,具有一种或然性,没有任何预测性或可操作性的“科学”可以替代对现实的选择和把握。至于这种选择,阿隆发现,政治家所面对的这个政治世界,充满了二律背反,将其中部分性的逻辑当作普遍性真理去追求,就会造成巨大的恶,或者至少也会使可能实现的善不能实现。正如在论述工业社会现代性时,阿隆在“普遍性的辩证法”中所指出的那样,任何国家都追求着各自的目标,不可能以一种普遍性来统一整个世界。在这样的历史进程中,各种意识形态不可避免地会发生冲突。因此,在阿隆看来,政治智慧必须把众善之间不可避免的冲突考虑进去,并努力以正义和谦逊的方式来平衡这种对立。这样,政治家既可以合法地追求普遍和平,又可以合法地使自己负有责任的那个政治单元的命运得以昌盛。如果认为这两个目的总是一致的,那么就会否认政治现实的二律背反结构。只要认识到这种二律背反性质,那么人们就会发现,任何对国际关系所设想的工具理性的、演绎的解决方式,无论是分析的还是规范性的,都注定是错误的。

由此就引出对理想主义的批判。理想主义试图在理想和现实之间,或道德和政治之间建立直接的联结。这是对自古以来人类所进行的不道德的强权政治所作的直接而简单的道德反应。阿隆指出,理想主义把战争宣布为非法,从本质上来说,是试图从根本

上重塑人类条件。这种做法反映了“那些被作为规范提供给人们而又剥夺了所有权威的抽象观点,因为它们并没有表达人们切实感受到的需要,它们既没有得到武力的支持,也没有得到制度的支持”。[①] 在此,阿隆强调了两点:第一,国际规范必须有制度或武力的支持,否则就只是空想。第二,克服战争的观念忽视了非正义的存在这一事实,而现实中的非正义正是植根于“人们切实感受到的需要”。强权是不正义的,但消灭强权同样也是不正义的。这两点反映出阿隆与理想主义的不同之处。他把理想加上现实的维度,去思考如何在非正义的现实中实现正义,在不理想的现实中实现理想。这正是阿隆政治理性的表现。另外,集体安全的想法也存在相似的困难。各个国家必须对侵略和侵略者的本性取得一致的看法,否则就没有人愿意维持现状。这样,集体安全恰恰预设了在国际冲突中还成问题的问题。即使在很少的情况下这是可能的,也必须存在足够的利益可供各个国家来分享,以便使它们“由于这种不能立刻兑现的而从长远眼光来看又可以最大化的利益,接受可能的风险和作出牺牲”[②]。阿隆这种不是以武力来支持,就是以利益来引诱的主张,可能为道德家们所不齿,但的确是比较现实的,比起那些一厢情愿的理想主义主张来,这种想法反倒少了一些学究气,也更可行,或许还真可以担当实现理想的使命。

当然,阿隆对理想主义的批评也并非全是实用性的。他相信,理想主义的外交,通过把各个国家实用性地区分为好的和坏的两大阵营,夸大强权政治的罪恶,将滑向狂热主义。与其倒向理想主义的狂热,还不如采纳审慎的立场:

---

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p.582.

② Aron, *War and Industrial Society*, trans. by Mary Bottomore, Oxford University Press, 1958, p.584.

> 各个国家忙于以自己的存在为赌注进行无休止的竞争。它们的行为并不是在任何时候都采取同一种方式，不能把它们一劳永逸地划分为善与恶。错误是由一方犯的，而另一方完全无辜，这种情况是很少见的。首要的义务——政治的也是道德的——就是把国际关系看成它们所是的样子，以便使每个国家都合法地拥有自己的利益，而不至于完全无视别国的利益。①

理想主义道德无视国际生活中的二律背反，它只能从口头上而不能从行动上克服这些矛盾。它从政治家们面临的选择中演绎出的是“不负责任”。这根本不是在进行政治思考。为了追求完全的正义，它忽视了可行性；阿隆的主张勿宁是孟德斯鸠的“避免最坏的策略”，而不是理想主义对完美理想的追求。阿隆指出，在“合法性”和公正的二律背反中，还是存在一个审慎决断的领域的。比如，“如果在 1933 年，法国注意到毕苏斯基元帅（Marshal Pilsudski）的建议，去运用武力推翻刚刚上台的希特勒，她可能违犯不干涉别国内政的原则，她可能无视德国自由选择自己的体制和领导人的权利，她可能遭到美国公众意见的严厉批评，遭到道德家和理想主义者的严厉斥责。他们会紧急救援，但不是去救援国家社会主义，而是去救援人民的意志或不干涉原则。”今天，谁不会认为那样做是合法的呢？如果那样做了的话，什么样的恐怖就会避免？正如阿隆强调的那样，这个例子揭示了国际关系的一个基本点。如果事实是这样的，即各个国家并不拒绝将法律掌握在自己手中，保持“自己的荣誉所要求的唯一判断”，那么各个国家的

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p.584-5.

生存就依赖于武器的计算。但是,这样就给政治家的使命增加了道德的重任:“政治家的责任,首先考虑的就是其命运被托付给自己的那个民族的命运。”如果自然状态统治着各个国家,那么民族自我中心主义就是不可避免的,这是一个植根于真实历史的事实。[①]

在此,我们可以看出阿隆与其先贤亚里士多德等人的相同之处,也可以看出,他把理想主义者单纯以道德来解决国际关系的方式,看得多么天真和危险。阿隆的思想并非经院玄思的结果,而是从切肤之痛中得到的教训。当年阿兰的和平主义,一味地反对战争,甚至将矛头指向本国政府,反对法国对外使用武力。当阿隆在德国留学期间,看到纳粹的上台,预感到战争的临近,便放弃了阿兰的和平主义。正是战争的创伤才使阿隆比那些满腹善良幻想的理想主义者多了一分精明。

阿隆肯定各个主权国家对自己利益的坚持,并且明了这种坚持意味着什么。但是,他又指出,如果从承认国际对立的本质走向肯定不择手段的行动,为国际关系的非道德性辩护,那么这就是丧失理智的做法。规范现实主义把自己建立在摇摆不定的中立状态,以及对人类本质和国家本质的“客观性”解读的基础上,事实上则是从后门潜入到一种被掩盖着的形而上学——即强权政治的理想主义。

阿隆指出,存在某种程度上的民族自我中心主义是可以的,政治家首先考虑自己民族的利益而不是普遍人性也是可以的,但这并不是问题的全部。正如他所说,政治群体“不能与丛林中的野兽相提并论”[②]。政治家们经常宣称遵守规范,按照道德原则行事。

---

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p.580.

② Ibid., p.581.

道德已被交织进政治历史的结构之中：

> 现实主义者断言人是一种弱肉强食的野兽，从而鼓励他按照这样的方式去行动，这就完全忽视了人性的另一个方面。即使在国家之间的关系中，对观念的尊重，对更高价值的渴望以及对义务的关心，从来都是显而易见的。各种集体彼此无视对方存在而行动的情况是很少的。

这种对历史所做的经验性考察，最后指向的是普遍人性，即康德意义上的先天道德判断，或"理性为道德立法"，这是一种绝对律令，最终建立在信仰的基础之上。在此，阿隆也只能将国际关系中道德的执行，建立在信仰的基础之上，此外或许并没有任何现实的根据。在下一小节中，我们还会看到，对于国际关系的未来发展，阿隆也将寄希望于这种人性的信仰，来努力实现和平发展的趋势。

当然，对现实主义非道德性所做的道德批判并不一定完全要以道德的方式来进行，还可以从事实性的角度来进行。于是，阿隆又作出这样的批判：现实主义为了维护每一个国家的利益，而把任何国际关系中的冲突都看成是意识形态的，因而也是势不两立的冲突。阿隆指出，如果注意到政治本身的现象，人们就会发现，现实主义者放弃各个政治单元共同分享的规范，从而歪曲了人性的现实，也抹杀了国家之间相互行为的实际情况。进一步来说，它放弃了历史的特殊性，把一种状态——正如霍布斯所说的"一切人反对一切人"的一种痛苦状态——看作是永恒的历史，而忽视了体制在国际关系中的重要性，因而也就忽视了政治的现实。所以阿隆说，现实主义从后门潜入了一种被掩盖着的形而上学，一种强权政治的理想主义。

在这种强权政治行为掩盖之下的另一种哲学观念就是文化相对主义。理想主义把民主国家和以意识形态进行统治的极权主义

国家放在同一平面上；每一个国家只为自己而且仅仅为自己负责。在阿隆看来，这显然是错误的，至少对于民主国家来说是不正确的。他指出，世界文化显然是多样性的，而且政治体制千差万别；认识到这一事实，并不一定就否认它们各自的优越性。但现实主义的做法正是这样，把"基督教徒"与"食人族"放在同一层次上，把法治国家与专制国家放在同一层次上。这其实推崇的正是"历史虚无主义"：否认知识积累的意义，否认"人摆脱封闭的社会结构"的意义，否认"人类冒险进程"的意义[①]。它否认对人类普遍性的渴望，而这一点在阿隆看来正是内在于人类本质之中的。审慎的道德既注意到政治世界的二律背反结构，又向共同人性和普遍道德的某些要求敞开胸怀。阿隆认为，这种立场无论从事实还是从道德上来讲，都比现实主义优越：

> 在所有时代确实是这样的，对力量计算和环境多样性的必要参考，要求政治家采取审慎态度。但是审慎并不总是要求以妥协、谈判或对敌国或盟国内部的政治体制漠不关心，来换得谦逊或和平……今天，真正的现实主义在于认识到意识形态对外交战略行动的作用。在我们这个时代。我们不是去老生常谈地述说：无论实行什么样的政治制度，所有的国家都拥有"同一种对外政策"；我们应该坚持这样一个更多地是相互补充而不是相互矛盾的真理：如果不去理解一个国家的政治体制，不去研究统治着它的哲学，那么没有人会理解这个国家的外交战略。如果把这样一个假设——即布尔什维克党像俄国所有其他统治者那样，来设想自己国家的利益——作为

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p. 602.

一个规律来看待，那么这注定使人们误解苏联的实践和雄心。①

阿隆强调，只有审慎的道德，通过肯定理想主义中正确的东西——它对共同人性的认识——但同时也不忘记存在着不同等级的政治体制，并且在某种情况下，对"武力和司法规范的二律背反"作出让步，才能赋予强权政治以某种意义。这种二律背反的道德拒绝用现实主义所说的国际关系的"既定特征"，来指导政治家的行动，而是把人性的方面也包括到现实的整体中去，因而它才是真正的现实主义，才能保留政治世界中的真正的善。这种智慧，一方面反对理想主义的天真及潜在的狂热主义，另一方面也反对现实主义对人类本质的否认及历史虚无主义。因此，我们可以这样说，在阿隆的思想中，一定程度的强权只是手段，而普遍和平才是目的；前者是建立在对现实的认识的基础上，而后者建立在对理想的追求上。二者都不能被抽象地理解，而是互为条件，互相制约。如果再上升到哲学的层面，还可以这样理解；在对现实的认识中起作用的是计算理性，而在对和平理想的追求中起作用的则是道德理性；前者相当于亚里士多德的慎思，后者相当于亚里士多德的自制和良知。二者最后在政治家的个人品格中结合起来，在实际行动中体现出来，也就是达到了亚里士多德所说的行动的智慧。

二 康德式的问题

我们能否摆脱国际政治？我们能否设想各个国家及其关系的历史性转变，以实现普遍和平？其实这就是一个人性的普遍性和

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p. 600.

国家的特殊性的问题。在阿隆对这个问题的回答中,我们仍然可以看到他拒绝陷入普遍理想和现实政治的张力之中的做法。

能否将各个国家的权利转交给一个国际最高权威,以实现普遍的和平?阿隆从一开始就指出这种做法的不可能性。从经济角度来看,这种做法只能扩大经济上的不平衡。工业社会使各个国家以发展经济代替军事征服来求得生存,这样就减弱了国际战争的经济原因。但是,如果取消各个国家的独立性,构建一个最高权威,或者说形成一个统一的世界国家,那么本来存在于各个国家之间的经济发展的不平衡就会由这个最高当局来承担,这样只能导致更深的紧张关系,甚至在某些时候会"爆发革命"。因此,阿隆认为,普遍和平的计划要超越的,不是独立的主权国家的存在问题,而是政治本身的问题。[①]

这样,我们就可以从政治角度来看。这种设想是否可能呢?阿隆指出,人类已经签署了太多的协议和条约了,以此企图建立世界和平,但是结果都是失败的。这种做法求助的是各个国家的普遍同意,但是事实上,没有任何国家会愿意把那些对自己来说最重要的东西无条件地转交给国际协议。每个国家都企图保持自己的独立性,这是一个永恒的政治问题。[②]

至此,问题就不再是"能否",而是"在多大程度上"让各个国家放弃自己的主权。或者说,国际法取得了什么样的进步?阿隆列出衡量这种进步的三种不同的标准:跨国社会的出现,国际体系的出现,以及人类共同体意识的出现。这就是进步吗?阿隆指出,这些标准都不是有效的。由于科学技术的发展,人们之间的联系的确更加紧密了,但是这种物质的统一性并不必然导致更深层的

---

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p.708 -9.

② Ibid. p.710 -25.

统一,使人类超越国际政治的界线,形成普遍的历史。国际体系的异质性日益让位于同质性,并且还会有新的不同出现。至于普遍人性的意识,阿隆承认,的确存在共同意识的迹象:"人类把自然灾害,看作折磨着所有人以及每一个人心灵的一种不幸。"但是,无论这些普遍性的迹象是多么重要和充满希望,一旦与民族情感、种族仇恨以及意识形态的狂热相冲突,都会脆弱不堪。因此,这种普遍和平的理想不应该是抽象的,而是有条件的。阿隆列出了三个条件,这就是我们在上一节中所说的那三个条件:各个政治单元必须是法治的社会;国际体系必须是同质的;各个国家必须放弃武器。①

那么,这样一个以法治保证和平的世界,是否就是一个没有了国家的区别,全球化的政治共同体呢?或者说,这样的结果是否可以设想?阿隆认为,这种想法忽视了一个关键问题,即民族独立是一个基本事实。政治统一是不能用经济联系来决定的。民族是真实存在的,而且是以自己为目的的,拒绝承认这一点是不现实的。正如阿隆所说:"怎么能迫使一个人服从全人类而不考虑使他自己成为自己的那个民族呢?"而且,这种民族的独立性并不是未来世界的负担,而恰恰是人类繁荣的前提条件。但是,这并不是说民族主义就是正确的。阿隆认为,人们要承担国内的义务,也要承担国界以外的义务。这种"普遍的和形式的规则"是与人类的本性分不开的,对它的尊重只能二律背反地和不完全地与我们对自己的政治单元的义务相平衡。因此,阿隆认为,对这种普遍性和特殊性的二律背反来说,理论上可设想的解决方案就是联邦式的体系,也就是基本统一下的多元共生状态。②

---

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p.731 - 735.

② Ibid., p.737 - 752.

阿隆的审慎理性植根于历史上的审慎传统,但并不是对亚里士多德的简单重复,而是基于对现代社会、社会科学、人类存在的二律背反性质以及我们改变世界能力的局限性的思考。这种审慎理性是与他在哲学上拒斥形而上学,在政治思想上拒斥意识形态和终极目标,在政治制度上拒斥极权主义相一致的。在社会发展上不存在一个终极目标,在国际政治中也不存在一个统一的普遍状态。正如他所说:

> 让我们把思考这种冒险历程归宿的特权,留给那些富于幻想才能的人吧,让我们不要辜负判给我们每一个人的每一项义务吧:不要逃避好战的历史;不要违背理想;让我们去思考和行动吧,但应该清醒地认识到,战争的消失将延迟到和平成为可能的那一天——假如有那么一天的话。[①]

*　　　*　　　*　　　*

阿隆在国际关系中坚持二律背反的审慎理性,强调既要坚持国家的独立性,也要追求世界和平的普遍理想。但是他主张以武力维护国家利益,而将世界和平的理想建立在政治家们的道德而不是国际制度上,客观上为西方大国推行强权政治和霸权主义找到了借口。同时,阿隆在反对和平主义的文化相对主义和历史虚无主义时,认为不能把欧洲文化与其他文化相提并论,显然又反映了他坚持欧洲中心主义的立场。不过,如果从技术层面上来看,阿隆的审慎理性,或许可以为我们反对霸权主义和强权政治,维护世界和平,提供有益的启发。

---

① Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press, 1966, p. 787.

结论:雷蒙·阿隆政治哲学批判

阿隆是一个右派分子,一个保守主义者,一个怀疑主义者,一个现实主义者,一个自由主义者,或者如萨特所说,是一条狗? 阿隆是一个历史学家,一个社会学家,一个政治哲学家,一个国际关系学家,或一位新闻记者和教授? 加在阿隆身上的头衔实在太多了。它们分别描述了阿隆思想的某一方面,似乎又不是所有方面;它们不同程度地接近了阿隆,又似乎没有达到阿隆的内心世界;它们看到阿隆每一方面的思想,但又没有看到这些思想的根本统一性。

阿隆是20世纪历史事件"介入的旁观者",他介入历史的出发点是"或然决定论",以此来反对历史决定论和相对主义;阿隆是一个保守的自由主义者,他保守的是自启蒙运动以来传统的自由主义,以此来拒绝极权主义;阿隆是一个怀疑的现实主义者,他怀疑的是对终极目的的确信,立足于对现时选择和行动的思考;阿隆是一个右派分子,他反对的是左翼知识分子的政治狂热,维护的是政治思考的理性;阿隆是一个反共分子,他反对的是苏联式的政治体制,但并不一般地反对社会主义的经济制度;阿隆是一个反马克思主义者,他反对被歪曲了的马克思主义的意识形态,但并不反对马克思构想未来社会的人文情怀。阿隆是一个政治哲学家,但他立足于历史哲学的认识论基础,运用的是社会学的分析方法。阿隆是一个新闻记者,遍览20世纪的风云变幻;又是一位教授,告诉

人们应该怎样抑制战争,寻求和平。

阿隆政治哲学的核心就是对政治理性的维护。他拒绝极端的思考方式,既不肯定无所不包的历史决定论,又避免陷入激进的相对主义和虚无主义。在他看来,人类是自由的,自己创造着自己的历史,但是又必须在世界给定的限度内来思考和行动。人类不应该把自己交付给终极理性,也不应该陷入虚无的世界,成为非理性的奴隶。人类世界是多元的,但又是有理性的。人的理性不是统一于终极真理,而是分散于个体之中,在实际的选择和行动中体现出来。人类既要看到政治和社会所提供的可能性,又必须承认和尊重自己的认识和行动所受到的束缚,这样的政治行动才会成为有理性的行动。阿隆的政治理性就是使每个人都是有理性的,依据自己对历史有限性的认识,进行选择和行动,并承担其后果。采用阿隆形象化的说法,政治理性就是:"如果我处在部长的位置,我将如何去做?"

阿隆政治哲学的认识论基础就是他的历史哲学,即或然决定论。用现象学的方法来看,历史就是各种因素相互联系、相互影响、相互作用的整体。没有哪个因素是唯一起决定作用的因素,历史的发展也没有既定的路线,而是或然性的。人们对历史的认识永远达不到纯粹的客观性,而是受到主体知识有限性的影响。阿隆自认为,这种或然决定论为人们的行动确立了一个有效范围,赋予人们以选择的自由,既拒斥了形而上学决定论,又不陷入相对主义和虚无主义。马克思的后继者,超出历史认识的限度,把马克思主义歪曲为所谓整体阐释历史世界的具有包容性和系统性的特殊形式,使之成为意识形态和世俗宗教。阿隆从维护政治理性出发,反对左派知识分子的政治狂热,主张放弃意识形态的争论,回到理性思考的道路上来。阿隆指出,极权主义就是以一种意识形态为绝对真理,将政治和社会、政党和国家合一,以追求真正的自由和民主,来牺牲形式的(即基本的)自由和民主,以恐怖和高压来维

护统治。阿隆揭示苏联的政治制度给人民带来的痛苦,目的在于反对左翼知识分子对苏联的盲目崇拜及由此产生的意识形态狂热,以政治理性来维护自由民主制度。由政治制度扩展到整个工业社会,就是阿隆关于工业社会的理论。苏联式的社会主义和西方资本主义,在经济制度上都有各自的合理性,二者最明显的区别在于政治制度:苏联的政治制度不允许自由化无限度地发展,而资本主义由于其多元性,可以承受社会集团的冲突。阶级不完全是一个经济概念,还包括人们的认同感。人们之间的等级制,主要不是由经济地位决定的,还有政治权力的不同。科学技术和经济的发展并不能消除理性目标和平等理想等现代性的内在矛盾。阿隆将工业社会的科技和经济因素同政治因素区分开来,认为人不完全追求物质的满足,还追求政治权利,从而维护了政治理性。对国际关系的思考也是工业社会思想的一个重要方面。阿隆指出,国际政治与国内政治的不同在于,国际政治关系的无政府状态以及外交和战略的交替使用,并由此出发主张二律背反的审慎理性。世界和平的目的和政治行动的手段是互为条件,互相制约的,并在政治家的个人品格中结合起来。阿隆所主张的二律背反的审慎理性是与他在哲学上拒斥形而上学,在政治思想上拒斥意识形态和终极目标,在政治制度上拒斥极权主义相一致的。

阿隆以其卷帙浩繁的著作,为我们理解20世纪这个经历了两次世界大战和两大阵营的冷战,充满意识形态冲突和阶级冲突,法西斯主义和共产主义同时兴起并直接对抗,经济迅猛发展和人性备受严重摧残的时代,提供了历史的见证;阿隆以其冷静的思考和激烈的论战,为我们思考和建设21世纪的社会发展模式和人类生存状态,提供了有益的告诫和深远的启示;阿隆维护的政治理性,为我们反思在社会主义曲折发展的道路上出现的极左路线,同时反对主张全盘西化的右倾思潮,努力实现社会主义的稳定和繁荣,提供了具有借鉴意义的思想方法。

但是，我们也应当清楚，阿隆是站在资产阶级立场上来思考和论战的。他对意识形态的批判，对政治制度的分析，以及对国际关系的思考，特别是在对待苏联和马克思主义的看法上，都包含着明显的政治偏见和错误观点，不可避免地带有时代的特征和阶级的局限。

首先，雷蒙·阿隆对马克思主义基本上持否定态度。阿隆指出了社会主义国家在实践马克思主义的过程中遇到的困难和造成的错误，批驳了马克思的后继者对资本主义的新情况和新问题所作的生硬解释，对抗了西方左翼知识分子的极左思潮和意识形态狂热，区分了“庸俗的马克思主义”和真正的马克思主义，客观上为我们在当代条件下，科学地理解和正确地发展马克思主义，提供了帮助。但是，勿庸置疑，阿隆对苏联马克思主义者和西方左翼知识分子的批判，目的就在于否定马克思主义。阿隆以现象学的方法来分析历史总体，认为不存在一个决定因素，历史的发展也没有既定的路线，而是或然性的和多元性的。人们对历史的认识永远达不到纯粹的客观性，而是受到主体知识有限性的影响。认识到这种限度，在历史所提供的可能性范围内，对各种政治制度所引起的社会后果进行分析，从而做出选择和行动。阿隆自认为，他的或然决定论一方面拒绝历史决定论，另一方面又不陷入相对主义；不放弃人的自由，同时也不放弃道德导向。他试图树立的是多元合理性的观念，承认价值是多元的，他为每种选择都赋予各自的理性依据。但是，这种做法只不过是把各种思想的外在冲突巧妙地搬进每个人的内心之中，使其变成个体内在思想的冲突，各种选择的所谓理性依据之间的关系仍是多元的和相对的，并不存在决定一切的唯一真理。这样，理性就融于历史中，消解为大众盲目的选择和无意义的行动，价值所依据的理性只能为自己选择的正确性作辩护，并不能判断哪种选择更正确，从根本上来讲，选择仍然是盲目的、任意的和无根基的，即非理性的。而另一方面，理性又成为

先于历史而存在的一个公设即先验理性,它为人们提供的仅仅是一种对未来的信仰,而不是对现实具有指导意义的理性目标。总之,阿隆并没有摆脱而只不过是用另一种方式表达了决定论和相对主义的这种紧张关系。

阿隆的错误就在于看不到实践在人类历史发展中的决定作用。阿隆把人的认识看成是个体对世界抽象的静观,而不是建立在改造客观世界的实践基础上,并在实践中检验和发展这种认识的。这种认识并不具有客观现实性、主观能动性和社会历史性,也就不能认识世界的内部矛盾和决定因素。他没有看到实践是无限发展的,人的认识也是无限发展的,通过实践活动,人最终能够认识绝对真理,而是只看到认识的局限性,并片面夸大了这种局限性,从而否认历史发展的规律性,最终无法摆脱相对主义。由此出发,他把马克思主义哲学歪曲为历史决定论,否定共产主义理想。这种做法,在哲学上是错误的,在政治上是反动的。

20 世纪,资本主义出现了马克思当时未曾预见到的新特点,比如经济迅猛发展,人民生活水平提高,阶级矛盾缓和,资本走向联合和集中,经济危机得到一定程度的延缓和削弱。由于现实的复杂性和认识的阶段性,又由于对马克思主义理解上的偏差,当时的马克思主义理论家对这些新情况和新问题并没有作出合理的解释。以萨特为代表的西方左翼知识分子以存在主义来歪曲和篡改马克思主义,把马克思主义庸俗化,企图使之成为小资产阶级的个人主义哲学。雷蒙·阿隆看到了这些问题,并参与了意识形态的论战,尽管客观上刺激了马克思主义者对马克思主义和现代社会的新情况进行更深入的研究,揭露了左翼知识分子伪马克思主义的真面目,但是从主观上来讲,他的目的却在于由此引向对马克思主义的全盘否定。尽管他批判的对象不是真正的马克思主义,而是被左翼知识分子歪曲了的马克思主义和苏联学者解释的马克思主义,但是他又认为,这些错误的根源就在于马克思本人的思想之

中，把马克思主义说成是知识分子的鸦片和世俗宗教，认为马克思应当对20世纪的灾难承担一定的责任。这些显然表现了他从资产阶级立场出发所怀有的政治偏见。这并非一种客观和科学的态度，甚至与他自己主张的多元主义和相对主义也是相矛盾的。一方面，他主张价值的多元性和相对性，以削弱马克思主义的真理性；另一方面，他又全盘否定了马克思主义的价值。如果价值是多元的和相对的，那么为什么不可以让一些人把马克思主义作为自己的价值选择呢？

雷蒙·阿隆从维护资本主义出发，抹杀马克思所揭示的资本主义的内在矛盾，指责马克思没有预测资本主义灭亡的确切时间和方式，不知道社会主义战胜资本主义是一个大尺度的概念，只有放到整个人类历史的发展过程中才能理解。阿隆把战后资本主义暂时恢复的生机以及人民生活水平的提高，看作是永恒的状态，并以此来否认无产阶级革命的可能性和必要性。阿隆不理解思想介入历史，改变着历史的发展进程。他没有看到资本主义的经济发展成就正是吸收了社会主义的某些因素，对自身矛盾进行部分的调整，抑制经济危机的爆发，刺激科技发展而取得的；他没有看到资本主义国家人民生活水平的提高以及阶级矛盾的缓和，除了科技进步和生产力发展的原因以外，更重要是自19世纪以来无产阶级在马克思主义指导下进行不懈斗争的结果；他没有看到无产阶级的相对贫困化，以及资本主义内在矛盾的不可克服性，一旦条件成熟，阶级矛盾就会激化，无产阶级就会起来推翻资本主义。

其次，雷蒙·阿隆还否定社会主义制度。阿隆批判了苏联领导人的专制和集权，指出了布尔什维克与无产阶级和广大人民群众的脱离，澄清了自由、民主和平等的基本原则，客观上有助于我们吸取苏联社会主义失败的教训，避免重蹈苏联的覆辙；有助于我们全盘否定极左思想，集中力量发展经济，建设社会主义民主和法制，实现真正的民主、自由和平等，从而充分发挥社会主义的优越

性。尽管阿隆肯定了苏联社会主义的公有制经济,批判的只是苏联模式的社会主义政治制度,尽管肯定苏联的政治制度会吸收西方资本主义民主制度的某些因素,但是阿隆的批判实质上是否定社会主义制度,维护资本主义制度。

阿隆把极权主义看成社会主义的内在必然性。他认为,极权主义就是以一种意识形态为绝对真理,将政治和社会、政党和国家合一,以追求真正的自由和民主,剥夺基本的人权,以恐怖和高压政策来进行统治。而民主制度以多元主义为前提,将政治和社会、政党和国家分离,保证形式的自由和民主,强调妥协精神。我们应当指出,苏联的社会主义并不是社会主义的唯一模式。苏联在特定时期和由特定领导人所犯的错误,并不能代表苏联的全部历史。在苏联和其他社会主义国家,的确曾经发生过阶级斗争扩大化的情况,但是这种错误也是在前进道路上所犯的错误,恰恰说明共产党人还很幼稚,社会主义制度还不完善,还需要进一步进行党的建设,进一步巩固和加强社会主义民主和法制建设。后来,苏联和其他社会主义国家都纷纷承认和改正了错误,回到社会主义经济建设的正确轨道上来,并取得了民主和法制建设的巨大成就。因此,不能说极权是社会主义的必然规律,恰恰相反,民主和法制才是社会主义政治的本质所在。同时,我们也必须指出,阿隆否定社会主义、维护资本主义的立场,并没有逻辑上必然性,而仅仅以一种主观倾向为基础,是建立在信仰基础上的,因而他对两种制度的比较不可避免地带有个人偏见。既然社会主义和资本主义都是不完善的制度,那么为什么不可以让一些人按照自己的意愿,选择自己的政治制度和发展道路呢?

阿隆把权力、人权和自由三个概念作为区分民主和专制的标准,是对社会主义民主和自由概念的否定。他并不反对实现具体人权和真实的自由,而是反对为实现具体人权而牺牲普遍人权,以实现真实的自由而牺牲形式的自由,主张在坚持普遍人权和形式

自由的基础上,去致力于具体人权和真实自由的实现。但是,这其实仍然是在反对实现具体人权和真实自由。因为,如果要实现人权和自由的真实内容,很有可能(当然不是必然的)会犯错误,损害基本的人权和自由,但是也只有这样才能促使我们改正错误,在坚持基本人权和自由的基础上真正实现人权和自由,而不只是将这些仅仅停留在形式上。只有经历这样的曲折和痛苦,社会才能进步。如果固步自封,津津乐道于形式的人权和自由,怎么才能实现真正的人权和自由呢?阿隆的错误不在于主张普遍人权和形式自由,而在于他的保守主义立场,以及由此而对社会主义民主制度的否定。社会主义消灭了资本主义私有制,实现了经济上的普遍平等,为自由和民主的真正实现提供了现实的基础,社会主义的实践也正在致力于实现这一目标。阿隆这种保守态度,就是反对社会主义实现真正的民主和自由,因而也就是否定社会主义。那么,我们要问,资本主义就一定能够保证公民行使法律(假如法律是公正的)所赋予的自由和平等吗?比尔·盖茨所享受的自由和人权,与一个街头乞丐所享受的自由和人权,难道是一样的吗?

权力的集中和分散是与阿隆对一党制和多党制的分析相一致的。就连孟德斯鸠这个西方历史上著名的分权理论的代表,都没有把统治者的多寡作为专制还是民主的唯一标准。多党制度固然能够避免权力的集中,但是一党制也不一定就走向专制和极权。按照阿隆自己所确立的或然决定论的观点来说,这要视具体情况而定。从理论上来讲,共产党以马克思主义为理论指导,以共产主义为最高理想。只要这一点不变,就有可能代表广大人民群众的利益。从起源上来说,共产党本身就是无产阶级的一部分,并且在领导无产阶级和广大人民群众推翻资本主义的斗争中,与人民群众建立了血肉相连的关系,确立了自己的领导地位。从利益关系上来讲,共产党是与人民群众的利益相一致的。从政治实践上来讲,共产党在党内实行民主集中制,在政治上实行人民代表大会制

度,保证了人民行使自己的民主权利。从与法律的关系上来讲,共产党带领人民群众制定宪法,并自觉遵守宪法。而且,并非所有的社会主义国家都实行一党专政,比如中国的社会主义实行的人民代表大会制度和中国共产党领导下的多党合作制度,就最大限度地代表了广大人民群众的利益,远远优越于资产阶级的议会民主制度。至于西方的议会民主和多党制,不仅权力分散使政府的效率低下,政党冲突使政局动荡,而且各政党代表的并不是普通人民的利益,而是各个资本家集团的利益,各个政党在本质上并没有什么不同,无论哪个政党执政,国家机器都操纵在少数大资本家手中,这种形式上的民主掩盖的正是实质上的不民主。

最后,在国际关系上,阿隆为西方国家的强权政治辩护。阿隆指出了国际政治关系的二律背反性质,肯定了世界格局的多元性和各国利益的优先性,阐明了以武力支持和力量均衡来维护世界和平的必要性,为我们在当代世界多极化发展的条件下,把握世界格局,维护民族利益,巩固社会主义建设成果,反对强权政治和霸权主义,提供了反面的教材。然而,阿隆是站在西方国家的立场上来揭示国际关系规律的,他的出发点是为了维护发达资本主义国家的利益。阿隆注意到国际关系中,各国利益和普遍和平的二律背反性质,肯定各国利益的优先性,强调以武力支持外交策略,实际上是为西方强权政治辩护。因为,尽管阿隆以普遍和平来约束强权的执行,但他只是将世界和平看作一种人性的信仰,将行动的理性寄托于政治家的个人品格之上,因而这种约束不仅没有任何实际的效力,而且恰恰为强权政治找到动听的借口。一个大国,可以借口世界和平,以武力凌驾于其他国家之上;可以借口世界和平,干涉别国内政;可以借口世界和平,剥夺别国的生存权和发展权。

在当今经济全球化和后殖民时代,尽管从没有放弃武力侵略,但西方发达国家显然更多地强调世界和平。与阿隆意识形态终结

的主张相呼应，以福山为代表的西方学者作出历史终结的断言。这其实是企图掩盖发达国家和发展中国家的对立。资本主义在很大程度上就是在对殖民地国家资源掠夺的基础上发展起来的，后殖民时代的到来并没有改变这种经济依附关系。发达资本主义国家依据对科学技术、世界范围的金融、地球自然资源、媒体和通讯以及大规模杀伤性武器等五个方面的垄断，雄踞全球等级结构的顶端。所谓历史的终结，就是要发展中国家适应资本主义的竞争规则，忍受它们的经济掠夺、文化侵略、环境污染以及政治压迫，放弃反抗，任人鱼肉。阿隆的二律背反的审慎理性，为我们以现实的手段，反抗大国的经济掠夺和政治压迫，争取民族的生存和发展，起到了"以子之矛，攻子之盾"的作用。这一点，或许是阿隆生前不曾想到的。

参考文献

(一)阿隆原著

1939—"Le concept de classe", in Aron, R. et al., *inventaires III. Classes moyennes*, Paris, Alcan.

1944—*L' Homme contre les tyrans*, New York: Editions de la Mainson Française.

1955a – "Histoire et politique", in *Polmiques*, Paris, Gallimard.

1955b – *L' Opium des intellectuels*, Paris: Calmann – Lévy.

1957 – *Espoir et peur du siècle: Essais non – partisans*, Paris: Calmann – Lévy.

1962 – *Dix – huit leçons sur la société industriell*, Gallimard.

1964 – *La lutte de classes: Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Gallimard.

1965 – *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard.

1970 – *La Philosophie critique de l' histoire: essai sur une théorie allemande de l' histoire, Paris: seuil.*

1972 – "Remarques sur un débat", *European Journal of Sociology*, 13.

1973 – *Histore et Dialectique de la violence*, Gallimard.

1984 – *Les dernières années du siècle*, Paris: Commentaire Julliard.

1996 – "L' Avenir des religions séculières", in *Une histoire du vingtième siècle*, ed. by Christian Bachelier, Paris: Plon.

(二)阿隆著作译本

1948—*Introduction to the Philosophy of History*, trans. by George J. Irwin, London: Weidenfeld and Nicolson.

1958—*War and Industrial Society*, *trans.* by Mary Bottomore, Oxford University Press.

1961—*The Dawn of the Universal History*, New York: Praeger.

1966— *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. by Richard Howard and Annette Baker Fox, New York: Free Press.

1967—*The Industrial Society*, New York: Simon and Schuster.

1967—*Eighteen Lectures on Industrial Society*, London: Weidenfeld and Nicolson.

1968 – *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin, New York: Praeger; London: Pall Mall Press.

1969 – *Marxism and the Existentialists*, New York: Praeger.

1975 – *History and the Dialectic of Violence*, trans. by B. Cooper, New York: Harper & Row.

1978 – *Politics and History*, trans. and ed. by Miriam Bernheim Conant, Transaction Books.

1985 – *History, Truth, Liberty*, ed. by Franciszek Draus, the University of Chicago Press.

1985 – *The Century of Total War*, Lanham, MD: University Press of America.

1988 – *Power, Modernity and Sociology*, ed. by Domminique Schnapper, trans. by Dr. Peter Morris, Edward Elgar.
1990 – *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, The University of Michigan Press.
1997 – *Thinking Politically*, trans. by James and Marie McIntosh, Transaction Publishers.
1997 – *In Defense of Decadent Europe*, trans. by Stenphen Cox, South Bend, Indiana: Regnery/Gateway.
阿隆《社会学主要思潮》,葛智强等译,上海译文出版社 1988 年版。
阿隆《雷蒙·阿隆回忆录》,刘燕清等译,三联书店 1992 年版。

(三)其他参考资料

1949—H. J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York: Knopf.
1966—Roy Pierce, *Contemporay French Political Thought*, Oxford University.
1969 – Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. by G. Lawrence, New York: Harper & Row.
1984 – Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.
1986 – Robert Colquhoun, *Raymond Aron* (vol. 1 – 2), Sage Publications, Ltd.
1992 – Daniel J. Mahoney, *The Liberal Political Science of Raymond Aron*, Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
1977—Brian C. Anderson, *Raymond Aron: The Recovery of the Political*, Rowman & Littlefied Pubishers, Inc.

马克斯·韦伯《学术与政治》，冯克利译，三联书店1998年版。
尼古拉·巴维雷兹(Nicolas Baveres)《历史的见证》，王文融译，北京大学出版社1997年版。
《雷蒙·阿弘:世界动向的掌握者》，阎啸平译著，台湾允晨文化实业股份有限公司1984年版。
《当代欧洲政治思想》(意)萨尔沃·马斯泰罗内主编，社会科学文献出版社1998年版。
马克思、恩格斯《马克思恩格斯选集》(1-4)，人民出版社1972年版。
马克思《资本论》(1-3)郭大力、王亚南译，人民出版社1975年版。
安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)《第三条道路》，郑戈译，北京大学出版社;三联书店，2000年版。

后　　记

本书是作者于2001年7月从中国人民大学毕业时提交的博士论文，至今得以出版，欣幸之余也有一种莫名的惆怅。在这个浮世繁华的时代，要静下心来做一点学问，个中的艰辛难以言表。

在此，首先要对我的导师冯俊教授致以深切的谢意。从论文的选题、资料收集、写作到修改定稿，冯教授的指导可谓一言九鼎，颇具启发意义。没有他的勉励和教诲，这篇论文是不可能完成的。

同时，还要对参与答辩会的李毓章先生、周晓亮教授、韩震教授、郝立新教授、谢地坤教授以及参与评阅的钟宇人先生、赵敦华先生、杜小真先生，表示衷心的感谢。至今犹记当年答辩会逐渐变成讨论会时其乐融融的情景。先生们对这篇论文给予了很高的评价，并提出了中肯的意见。他们的悉心指教，使我受益匪浅。另外，张志伟和欧阳谦两位教授在论文开题时也给予了很多帮助，在此一并表示感谢。

中央编译出版社设立专项出版基金，委托中央编译局学术评审委员会评选优秀学术著作，以资出版，堪称嘉惠学子的功德无量之举。没有该项目的大力资助，本书的出版仍将遥遥无期。中央编译出版社副社长韩继海先生亲自主持本书的具体出版事宜，中

央编译局原副局长尹承东先生在退休之年仍不辞辛劳，承担了本书的编辑工作，并提出许多宝贵意见，当代所何增科、郑一明两位教授对本书的出版也一直表示关心。在此，谨致以作者由衷的谢意！最后还要感谢中央编译出版社其他工作人员为此而付出的辛勤劳动。

本书原是在匆促和困顿中完成的，加之作者学力不逭，难免粗陋。若假以时日，潜心研磨，或可略增姿色。怎奈岁月蹉跎，未能于此多用其功，故仍有错误和不当之处。敬请各位专家和读者批评指正。

作者

2004 年 7 月 5 日

[General Information]
书名=维护政治理性：雷蒙·阿隆的政治哲学
作者=陈喜贵著
页数=334
SS号=11275595
DX号=
出版日期=2004年07月第1版
出版社=中央编译出版社